PREFACE.

No apology I deem is necessary for this edition of the Nyāyasāra with the very valuable commentary of Vāsudeo of Kāshmir which is among the earliest of the numerous commentaries on the book In preparing this edition I have collated the following MSS all from the Bhandārkar Oriental Research Institute —

1 क No 391 of 1875-76 which contains the commentary herein printed
2 ग No 800 of 1887 1891
3 घ No 69 of 1873 1874

Besides these I have occasionally consulted Ms No 7 (of 1884 1887 which contains the text interposed with the commentary called Nayakalanidhi of Mahādevashrama The already printed editions of the text one by Mr V P Vaidya and the other by the late Dr Satis Chandra Vidya bhushara which proved of great use to me are marked ट and च respectively

To Dr S K Belvalkar Superintendent M Department of the aforesaid Institute I am indebted for his kindness in lending me these Mss I also desire to express a more general debt to Prof K V Abhyankar M A of the Gujarath College for advice and criticism My best thanks are due to Dr N G Sardesai *L M S of the Oriental Book Supplying Agency for* having undertaken the publication of this edition

FERGUSSON COLLEGE
9 *July* 1922

C. R. DEVADHAR.

INTRODUCTION.

The Nyāyasāra is a brief compendium of the Nyāya in three chapters. While generally agreeing with Gautama and his school, his work shows considerable traces of Jain and Buddhist influence. Thus in his treatment of the subject he sets aside the old division of sixteen categories which the Buddhist rejected and confines himself to the topics of the means of valid knowledge, although many of the logical and dialectical categories of Gautama are enumerated and explained in conjunction with the question of inference. More striking is Bhasarvajna's rejection of comparison as a separate means of proof and he is at great pains to answer any objection on the ground of his divergence from the Sutrakāra. If the Sutrakāra enumerates comparison side by side with perception, inference and verbal testimony, it does not mean, contends Bhasarvajna, that the Sūtrakāra recognised comparison as an independent means of proof; rather as in the case of example and the fallacies which are separately dealt with, though already included in the Pramanas and the Nigrahasthānas respectively, so in the present instance we have to read a deeper motive of the Sutrakāra. The followers of Buddha doubt the validity of word as a means of proof on the ground that verbal testimony is merely corroboratory of the knowledge that is derived through perception and inference and so like memory is not infallible. Nor can it be maintained that verbal testimony applies where perception and inference fail. For in the first place it is hard to conceive of an object which cannot be established by perception and inference, and secondly such an object can never

INTRODUCTION.

The Nyāyasāra is a brief compendium of the Nyāya in three chapters. While generally agreeing with Gautama and his school, his work shows considerable traces of Jain and Buddhist influence. Thus in his treatment of the subject he sets aside the old division of sixteen categories which the Buddhist rejected and confines himself to the topics of the means of valid knowledge, although many of the logical and dialectical categories of Gautama are enumerated and explained in conjunction with the question of inference. More striking is Bhasarvajna's rejection of comparison as a separate means of proof and he is at great pains to answer any objection on the ground of his divergence from the Sutrakāra. If the Sutrakāra enumerates comparison side by side with perception, inference and verbal testimony, it does not mean, contends Bhasarvajna, that the Sūtrakāra recognised comparison as an independent means of proof, rather as in the case of example and the fallacies which are separately dealt with, though already included in the Pramanas and the Nigrahasthānas respectively, so in the present instance we have to read a deeper motive of the Sutrakāra. The followers of Buddha doubt the validity of word as a means of proof on the ground that verbal testimony is merely corroboratory of the knowledge that is derived through perception and inference and so like memory is not infallible. Nor can it be maintained that verbal testimony applies where perception and inference fail. For in the first place it is hard to conceive of an object which cannot be established by perception and inference, and secondly such an object can never

One more point of interest in the work is its refutation of the atheism of the Buddhists who abandon the Vedāntic conception of the Absolute or the sāṁkhya idea of spirit and accept only the fleeting series of mental impressions as a quasi reality The soul is established by our author by inference. It is the substrate of effects like cognition pain and pleasure this substrate the sense cannot be for in that case we will not feel pleasure or pain when the sense-organ becomes multilated but this is contrary to experience Nor again can the body be regarded as the substrate for the body ever changes so that what we experienced as young men will not be remembered by us as old men but we know that impressions endure though the senses fail us though the body fails us Similarly of the doctrine of the Buddhas of a fleeting series of mental states a previous mental state is different from a succeeding one so that the experience we had in the previouss tate cannot endure in the succeeding one but this is contravened by our experience If it be said that spite of the difference between the two states it is possible to retain impressions of the one in the other related as they are to each other as cause and effect we answer that this cannot be for even though we admit the possibility of the qualities of the cause enduring in the effect such a presumption is barred in the case of the Buddhas since their theory is that an effect arises when the cause is completely destroyed And hence by elimination we have to accept the existence of the soul

The Soul is of two kinds the absolute which is one all powerful eternal not subject to the limitations of our transient existence Maheshwar the all wise and the individual soul Further our author states that through the grace of this omniscient creator the worshipper obtains as a reward of his devotion release in the form of eternal pleasurable cons

ciousness To Bhāvarvajna the Vaisheshika idea of a state of release without happiness like that of a stone or the Vedāntic one that each who seems a separate whole should fuse all the skirts of self again and remege in the absolute was ' faith as vague as all unsweet

From these premises, it is inferred that our author must have flourished at a time when Jain and Buddhist influence was strong and accordingly Dr Satis Chandra Vidyābhusana places him in the early years of the 10th century He has pointed out that one of the earliest commentary on the work —the Nyāyabhusna is quoted by the Buddhist sage Ratna kirti, preceptor of Ratnakirti Sānti who lived about 983 A D and he is placed after Dharmakirti the Buddhist logi cian (650 A D) whose controversy about the fallacy of non erroneous contradiction (विरुद्धाव्यभिचारि) seems to have been referred to in the Nyāyasāra He shows a marked Shaiva influence and so it is further premised of him that he was a native of Kāshmir where Shaivabelief was always strong

Vāsudeo, the commentator was the son of Sūrya and a native of Kāshmir Nothing is known about his personality The verve and the strong controvertial animus that he displays in the commentary points to a period when Buddhist and Jain logic excited the liveliest interest, and this is rendered more plausible if we can place him immediately after the author, and we have evidence to do so In the colophon to his work he refers to the Nyāyabhūsana and says that the present commentary is designed for those who are unable to follow the bigger commentary, the Nyāyabhusana, and in the body of the commentary, while explaining the Nigrahasthāna Prātijnahāni he says that this Nigrahasthāna also includes

other minor varieties such as Prātijnavisheshahāni which are explained by him in his Nyāya-Bhushana If, therefore, we can believe him to be the author of the Nyāya-Bhushana from which Jayasimhasuri freely quotes, we shall have to place him in the middle of the tenth century *i e* immediately after Bhāsarvajna, if we accept the early years of the 10th century as his probable date

C R *DEVADHAR*



विषयानुक्रमणिका.



॥ श्री ॥

भासर्वप्रणीतन्यायसारः, वासुदेवकृतपदपंचिकया समेतः ॥

ॐ देवदेवमभिवंद्य शाश्वतं । योगिवृन्दहृदयैकमन्दिरम् ॥
वासुदेवविदुषा विरच्यते । न्यायसारपदपंचिका परम् ॥

तत्र तावच्चिकीर्षितग्रन्थस्य निष्प्रत्यूहपरिपूरणायाभिमतदेवताप्रणतिपुरःसरं श्रोतृजनमनःसमाधानार्थं सप्रयोजनमभिधेयं प्रतिजानीते ।

प्रणम्य शम्भुं जगतः पतिं परम् ।
समस्ततत्त्वार्थविदं स्वभावतः ॥
शिशुप्रबोधाय मयाभिधास्यते ।
प्रमाणतद्भेदतदन्यलक्षणम् ॥

शं सुखं भवत्यस्मादिति शम्भुः तम् । कम् । विशिष्टं जगतस्त्रैलोक्यस्य पतिं स्वामिनम् । देवेन्द्रादीनामपि जगत्पतित्वमस्तीति तद्व्यवच्छेदायाह परमिति । उत्कृष्टमित्यर्थः । अनन्यप्रेष्यमिति यावत् । इन्द्रादयः पुनरीश्वरप्रेष्यत्वेन न परा इति भावः । परत्वं ब्रह्मादीनामप्यस्तीति तद्व्यवच्छेदार्थमाह समस्ततत्त्वार्थविदमिति । प्रमाणोपपन्नं स्वरूपं तत्त्वं । तेन विशिष्टा अर्थास्तत्त्वार्थाः । समस्ताश्च ते तत्त्वार्थाश्चेति समस्ततत्त्वार्थास्तान्वेत्तीति समस्ततत्त्वार्थवित् । तं तथाभूतं सर्वज्ञमित्यर्थः । सर्वज्ञत्वं योगिनामप्यस्तीति तेभ्यो विशेषं दर्शयति स्वभावत इति सर्वदैवेत्यर्थः । योगिनस्तु योगाभ्यासप्रसादसमासादिततत्त्वज्ञानवशादेव समस्ततत्त्वार्थविद इति न स्वाभाविकसर्वज्ञा इति भावः । तमित्थभूतं प्रणम्य प्रकर्षेण भक्तिपुरःसरं नत्वा प्रमाणं च तद्भेदाश्च प्रत्यक्षादयः तदन्ये च प्रमेयादयः प्रमाणतद्भेदतदन्ये, तेषां लक्षणमितरेतरव्यावर्तको धर्मः । स मया सर्वज्ञेनाभिधास्यते कथयिष्यते । किमर्थं शिशुप्रबोधाय । शिशव इव शिशवः प्रमाणादिपदार्थलक्षणज्ञानशून्याः शास्त्रश्रवणयोग्या विवक्षिता न पुनः स्तनधयाः । तेषां प्रबोधाय तत्त्वज्ञानोत्पादनायेति शास्त्र-

स्यास्य प्रयोजनकथनम् । तत्रावालानामपि शिशुशब्दाभिधान शुश्रूषयोपपन्नः शिशुवत्सस्नेह व्युत्पादनीय इति ज्ञापनार्थम् ।

ॐ प्रमेयादिपरिज्ञानस्य प्रमाणाधीनत्वात् प्रथमोद्दिष्टस्य प्रमाणस्य सामान्यलक्षणमाह ।

सम्यगनुभवसाधन प्रमाणम् ॥

सम्यक् चासावनुभवश्चेति सम्यगनुभवस्तस्य साधन करणम् । प्रमीयते येन तत्प्रमाणमिति प्रमितिकरणभूतस्य प्रमाणस्य लक्षणा भिधानमतो नाव्याप्ति । अन्यथा प्रमिति प्रमाणमिति फलभूतस्य ज्ञानस्य सम्यगनुभवसाधनत्वाभावादव्याप्ति स्यात् । अत्र च सम्यक्त्वमनुभवत्व च सशयविपर्ययत्ववदज्ञानावान्तरजातिविशेष । अबाध्यमानाध्यवसायात्मकत्व सम्यक्त्वम् । स्मरणविलक्षणज्ञानस्वरूपत्व पुनरनुभवत्वम् । विशेषणस्याति प्रसङ्गाभावकरणार्थत्वात् सम्यगित्यस्य विशेषणस्य व्यवच्छेद्य दर्शयति ।

सम्यग्ग्रहण सशयविपर्ययापोहार्थम् ॥

सशयविपर्यययोरपोह प्रमाणफलादनुभवाद्व्यावर्तनम् । सशयविपर्य याभ्या वापोहो व्यवच्छेद प्रमाणफलस्य । स एवार्थ प्रयोजन यस्य तत्तथोक्त । यदा तु सशयविपर्यययोरनपोहस्तदा तत्साधन न भवतीत्यर्थ ।

अज्ञातस्वरूपयो सशयविपर्यययोरपोहो ज्ञातु न शक्यत इति तदवगमा तल्लक्षणमाह ।

तत्रानवधारणज्ञान सशय ॥

तत्र तयोर्मध्ये, अनवधारण च तद् ज्ञान चेति विग्रह । न चावधा णाभाववाचकत्वादनवधारणशब्दस्य कथ ज्ञानपदेन सामानाधिकरण्यमि वाच्यम्, तस्य निश्चयत्वजातिरहितव्यक्तिवाचकत्वात् । तस्यावान्तरभेदानाह

स च समानधर्माऽनेकधर्मविप्रतिपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिकारण भेदात् पञ्चधा भिद्यते ॥

समानधर्मानेकधर्मविप्रतिपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धयश्च ता कारणानि तेषा भेदात् । अत्रासाधारणकारणभूताना समानधर्मादीना भेदात्सशयस्य भे

ऽभिहित । न पुन कारणमात्रभेदात् । अनेककारणजन्यस्यापि घटस्यैकत्व दर्शनात् । एव च समानधर्मादसाधारणकारणाद्विशेषाग्रहादितरकारणसहि ताजायमान सशयोऽनेकधर्मादिकारणजनितसशयेभ्यो भिद्यत इति योज्यम । एवमुत्तरत्रापि । तेषा सशयाना स्वरूपमाह ।

तद्यथा समानधर्मात् किमय स्थाणुः स्यात् पुरुषो वेति ।

स्थाणुपुरुषयो समान साधारणो धर्म ऊर्ध्वत्वम् । तस्मात्स । तयोर्ध्वत्वमूर्ध्वव्यवहारकारण सामान्यमवयवरचनाविशेषो वा । इति शब्द प्रकारार्थ । एवप्रकार सशय उत्पद्यत इत्यर्थ । एवमुत्तरवाक्येष्वपीति शब्दो व्याख्येय ।

द्वितीयसशयमाह ।

अनेकधर्मादाकाशविशेषगुणत्वात्किमय शब्दो नित्य स्याद नित्यो वेति ॥

समानासमानजातीयमनेकमिहाभीष्टम् । अनेकस्माद्व्यावर्तको धर्मोऽने कधर्म इति मध्यमपदलोपी समास, असाधारणधर्म इति भाव । ननु स्थाणुत्वादिपुरुषत्वादिविरुद्धोभयविशेषै सह समानधर्मस्योर्ध्वत्वस्य पूर्वमुप लम्भात् पश्चाद्दूरत्वादिनिमित्तेन विशेषद्वयाग्रहेण समानधर्म केवल एवोपलभ्यमानस्तत्स्मृतिद्वारेण सशयहेतुरिति युक्तम् । असाधारणस्तु धर्मो विरुद्धोभयविशेषै सहादृष्ट कथ तत्स्मृतिहेतुस्तदहेतुश्च कथ सशयोपाय इति व्यतिरेकमुखेनेति ब्रूम । तथाहि नित्येभ्यो व्यावृत्तधर्मयोगी खल्वनित्यो दृष्ट, अनित्येभ्यश्च व्यावृत्तधर्मयोगी खलु नित्य । शब्दस्तु नित्यानित्यव्यावृ त्तेनाकाशविशेषगुणत्वधर्मेण युक्त । तस्मादनित्यव्यावृत्तधर्मत्वान्नित्य स्यादुत नित्यव्यावृत्तधर्मत्वादनित्य स्यादिति सदेह । नन्वेवमपि समानधर्मासाधा रणधर्मविप्रतिपत्तीत्यादि वाक्य नियता, किमनेकधर्मत्वग्रहणेनाप्रसिद्धाप्रवृत्ता र्थेनेति । सत्यम् । अनेकश्चासौ धर्मोऽनेकधर्म, सोऽपि सशयहेतुरिति ज्ञाप नार्थत्वाददोप । तथाहि विरुद्धार्थद्वयाविनाभूतधर्मद्वयस्यैकत्रोपलम्भाद्विशे षाग्रहणादिसहकारिणि च सति सशय, यथा क्रियावत्त्वान्मूर्त मन किं वा स्पर्शशून्यत्वादमूर्तमिति । अनेकधर्मस्य तु विप्रतिपत्तिवदेव सशयहेतुत्वम् ।

विरुद्धार्थद्वयप्रतिपादकवचनद्वयी विप्रतिपत्तिः । विरुद्धार्थाविनाभूतधर्मद्वयमनेकधर्म इति नानयोरत्यन्तभेदोऽस्तीति ।

इदानीं विप्रतिपत्तिजनितं संशयं दर्शयितुकामो विप्रतिपत्तिस्वरूपं तावदाह।

• विप्रतिपत्तेरेके भौतिकानीन्द्रियाण्याहुः, अन्ये त्वभौतिकानीति ॥

एवंरूपाया विप्रतिपत्तेः सकाशात्किमिन्द्रियाणि भौतिकान्याहोस्विदभौतिकानीति । संशयोऽयं मध्यस्थस्य विशेषमजानानस्य जायते इति शेषः । चतुर्थपंचमौ संशयौ दर्शयति ।

उपलब्धेः, किं सदुदकमुपलभ्यत उतासदिति । अनुपलब्धेः किमविद्यमानः पिशाचो नोपलभ्यते किं वा विद्यमान इति ॥

विधिमुखेन ज्ञानमुपलब्धिः । उपलब्ध्यभावोऽनुपलब्धिः । न चात्र केवलमुपलब्धिरनुपलब्धिर्वा संशयकारणं येनातिप्रसंगः स्यात्, किंतु विशेषाग्रहणादिसहकारिसहितातो नातिप्रसंगः । यद्यप्यनयोः समानधर्मादिभेदस्तथापि प्रयोजनवशात्सूत्रकारेण पृथगभिहित इति तदनुसारिणा संग्रहकृता पृथगुक्त इति । प्रयोजनं च परपक्षप्रतिक्षेपः । तथाहि शब्दे स एवायमिति स्थायित्वोपलम्भादविनाशित्वमदृष्टेश्वरादेश्चानुपलब्धेरसत्त्वं केचित्प्रतिपन्नाः । तदयुक्तम् । विशेषग्रहणाभावे हि सत्युपलब्धिमात्रस्यानुपलब्धिमात्रस्य च संशयहेतुत्वात् । प्रत्यभिज्ञानं तु प्रदीपादिष्विव । अनुपलब्धिस्तु भूतलान्तर्गतजलादाविवान्यथाप्युपपद्यमानत्वान्न निर्णयकारणमिति ।

सम्यग्ग्रहणेन चेत्संशयविपर्यययोरपोहस्तदूहानध्यवसाययोः केन पदेनापोह इत्याशंक्याह ।

अनवधारणत्वाविशेषादूहानध्यवसाययोर्न संशयादर्थान्तरभावः ॥

अनिश्चयात्मकत्वमेवानयोराह ।

तद्यथा । वाह्यालीप्रदेशेऽनेन[१] पुरुषेण भवितव्यमित्यूहः । किंसंज्ञकोऽयं वृक्ष इति ज्ञानमनध्यवसायः ॥

---

१ ग, ङ, च Read पुरुषेणानेन ।

प्रायेणानेन पुरुषेण भवितव्यमित्यनिश्चयरूप ऊहः । न पुनः पुरुष एवेति निश्चयरूपः । अनध्यवसायो हि का संज्ञास्यासौ किसंज्ञक इत्यनिश्चयात्मक एवोपपद्यत इति, तस्मादनयोः संशयात्मकत्वात्सम्यग्ग्रहणेनैव व्यवच्छेद इत्यर्थः । ममात्र संशयोऽस्तीत्यशेषपुरुषहृदयसाक्षितया संवेद्यमानस्य निराकरण परेषामशक्यमेव प्रकाशयति ।

सप्रपञ्च संशयमभिधाय विपर्ययस्य लक्षणमाह—

मिथ्याऽध्यवसायो विपर्ययः ॥

अध्यवसायः समीचीनोऽप्यस्तीति तद्व्यवच्छेदाय मिथ्याग्रहणम् । मिथ्यात्वं चातस्मिंस्तदिति ज्ञानरूपत्वम् । तत्संशयेऽप्यस्तीति तन्निरासायाध्यवसायग्रहणम् । उदाहरणमाह ।

तद्यथा । द्वौ चन्द्राविति । सुप्तस्य गजादिदर्शनं चेति ॥

सकलविपर्ययप्रभेदावबोधार्थमुदाहरणद्वयमुक्तम् । परपक्षप्रतिक्षेपार्थं च । वैशेषिकाः खलु संशयविपर्ययप्रमितिस्मरणेभ्यो विलक्षण स्वप्नज्ञान मन्यन्ते । तदयुक्तम् । सुप्तस्याविद्यमाना असन्निहिता वाश्वगजादयो विद्यमानत्वेन सन्निहितत्वेन च गृह्यन्त इति तद्विषय ज्ञान विपर्यय एव । यस्तु गजो वा महिषो वेति प्रत्ययः, स संशयः । स्वप्ने बन्धुदर्शनजनितसुखानुभवस्तु प्रमा । सुप्तस्यैवातीतस्वप्नानुसन्धान स्मरण । अतो न प्रमेयान्तर पश्यामः । अधिगतशुक्तिशकलमेव रजतमित्येतावन्त काल गृहीतमिति तद्विषयो रजतमिति प्रत्ययो विपर्ययः । तत्सद्भावे प्रमाणमनुमानम् । तथाहि विवादपद शुक्तिशकलं रजतज्ञानविषयः । रजतोपायान्यत्वे सति रजतार्थिप्रवृत्तिविषयत्वात् । सम्यग्रजतवत् ।

प्रमाणलक्षणान्तर्गतानुभवग्रहणव्यावर्त्यमाह ।

स्मरणग्रहणव्यवच्छेदार्थमनुभवग्रहणम् ॥

---

१ ङ., reads गजदर्शनम् ।

२ ग., ङ., च. ज्ञानव्य॰

सम्यक्साधन प्रमाणमित्युक्ते, स्वर्गादेरज्ञातरूपस्यापि साधन यागाद्यपि प्रमाण स्यात् । तथापि सम्यग्ज्ञानसाधन प्रमाणमिति सिद्धेऽव्यभिचारस्या नुभवशब्दस्योपादान स्मरणस्यापि व्यवच्छेदार्थमित्यर्थ । स्मरणविलक्षण हि ज्ञानमनुभव । अथ साधनग्रहणप्रयोजनमाह ।

प्रमातृप्रमेयव्यवच्छेदार्थं फलाभेदज्ञापनार्थं च साधनग्रहणम्॥

सम्यगनुभव प्रमाणमित्युक्ते, फलभूतस्यानुभवस्य प्रमाणत्वप्रसङ्ग । तथापि सम्यगनुभवहेतुरिति सिद्धे, साधनमिति गुरुकरण प्रमातृप्रमेय व्यवच्छेदार्थम् । साध्यते येन तत्साधनमिति करणव्युत्पत्तेरिह विवक्षितत्वात्, कर्मकर्तृविलक्षणस्य क्रियाहेतो करणत्वात् ।

साधनग्रहणव्यवच्छेद्यत्वेन प्रस्तुतयो प्रमातृप्रमेययोर्लक्षण तत्तयोर्लक्षण-भूताया प्रमाया लक्षणाभिधानद्वारेणाह ।

सम्यगनुभव प्रमा । प्रमाश्रय प्रमाता । प्रमाविषय प्रमेयमिति ॥

तत्र प्रमाया आश्रय प्रमोत्पत्तौ समवायिकारणम् । प्रमाया विषय आलम्बन प्रमेय प्रतिभासमानोऽर्थ इति यावत् । इतिशब्द प्रमाणसामा न्यलक्षणपरिसमाप्तिसूचक ॥ तद्भेदमाह ।

तत्त्रिविधम् ॥

तिस्रो विधा प्रकारा यस्य तत्त्रिविधम् । प्रकारत्रयमाह ।

प्रत्यक्षमनुमानमागम इति ॥

इतिशब्द प्रकारार्थं, अनेन प्रकारेण त्रिविधम् । अन्यथा तु सत विधत्वादिकमपि सभवत्येव । तथाहि निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेन योग्ययोगि प्रत्यक्षभेदेन वा द्विविध प्रत्यक्षम् । कार्यकारणानुभयात्मकभेदेन त्रिविधमनु मानम् । दृष्टादृष्टविषयत्वेन द्विविध आगम इति सत प्रकारा ।

---

१ च क. add प्रमाणम् ।

इतरप्रमाणमूलत्वेन ज्येष्ठत्वात्प्रथमोद्दिष्टस्य प्रत्यक्षस्य सामान्यलक्षणमाह ।

तत्र सम्यगपरोक्षानुभवसाधनं प्रत्यक्षम् ॥

अत्रापि सम्यगनुभवसाधनशब्दानां व्यवच्छेद्यं पूर्ववत् । अपरोक्षग्रहणेन पुनरनुमानादेर्व्यवच्छेदः । अपरोक्षत्व हि ज्ञानत्वावान्तरजातिः । अनुमानादिक तु परोक्षत्वजातिमतोऽनुभवस्य साधनमतोऽस्य निरासः । भेदमाह ।

तद्द्विविधं । योगिप्रत्यक्षमयोगिप्रत्यक्षं चेति ॥

चकारो निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेनापि द्वैविध्य वक्ष्यमाणं समुचिनोति । विशिष्टत्वेन प्रथममुद्दिष्टस्यापि योगिप्रत्यक्षस्यास्मदादिप्रत्यक्षदृष्टान्तबलेन वेद्यत्वादादौ तदेव लक्षयति ।

तत्रायोगिप्रत्यक्षं प्रकाशदेशकालधर्माद्यनुग्रहादिंद्रियार्थसंबंधविशेषेण[1] स्थूलार्थग्राहकम् ॥

प्रकाश आलोको मनसः समाधिश्च । देशः समीपपुरोवर्त्यादि. । कालो वर्तमानादिः । धर्म इष्टज्ञाने । आदिशब्दादनिष्टोपलब्धावधर्मः । ईश्वरेच्छापि सर्वकार्यनिमित्तत्वात् स्वीक्रियते । रसादिज्ञाने दन्तान्तर्गतोदकादिः । तेषामनुग्रहः साहाय्य तस्मात् । इन्द्रियाणि चक्षुरादीनि । अर्थाः पृथिव्यादयो रूपादयश्च । तेषां मिथः सम्बन्धविशेषः संयोगसंयुक्तसमवायादिः । तेनासाधारणकारणेन सह । स्थूल इव स्थूल अस्मदादिप्रत्यक्षयोग्यः । तस्य ग्राहक ग्रहणकरणभूत यत्तदयोगिप्रत्यक्षम् । करणस्यापि कर्तृतोपचारो ण्वुल् प्रत्ययः । न चेदृश योगिप्रत्यक्षमिति ततोऽस्य भेदः । न तु स्थूलस्यैव ग्राहकमिति व्याख्येयमस्थूलस्यापि रूपादेर्ग्रहणात् । इंद्रियार्थसम्बन्धे च प्रमाण, चक्षुःश्रोत्रे प्राप्तमेव प्रकाशयतः, बाह्येंद्रियत्वात् त्वगिंद्रियवत्, प्रकाशत्वे सति *व्यवहिताप्रकाशकत्वाद्वा प्रदीपवत् । प्रत्यक्षप्रमाणस्य प्रायेणातींद्रियत्वात्तत्फल*मेव सबघविशेषोपदर्शनद्वारेणोदाहरति ।

---

[1] ग. reads विशेषणस्थूला॰

तद्यथा । चक्षुःस्पर्शनसंयोगाद्घटादिद्रव्यज्ञानम् ॥

चक्षुषा स्पर्शनेन च संयोगाद् घटादिद्रव्यज्ञानमुत्पद्यत इति शेषः सम्बन्धान्तरात् प्रत्यक्षज्ञानं दर्शयति ।

संयुक्तसमवायात्ताभ्यां घटत्वसंख्यापरिमाणादिज्ञानम् ॥

ताभ्यां चक्षुःस्पर्शनाभ्यां संयुक्ते द्रव्ये समवायः संयुक्तसमवाय स्तस्मात् संयुक्तसमवायात् । आदिशब्दस्य प्रत्येकमभिसम्बन्धात् घटत्वसत्त्व पृथिवीत्वादीनि, संख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वकर्माणि, द्वी न्द्रियग्राह्याणि गृह्यन्ते । हस्तचलनं प्रत्यक्षम्, प्रत्यक्षाश्रितत्वे सति संयोगासम वायिकारणत्वात्, संयोगवत् । कर्मत्वं वा प्रत्यक्षम्, प्रत्यक्षाश्रितसंयोगासम वायिकारणाश्रितत्वात्, संयोगत्ववत् । न चाश्रयासिद्धं साधनम् । जातिरूपस्य कर्मत्वस्य परैरनभ्युपगमेऽप्युपाधिरूपस्याभ्युपगमात् नाश्रयादीनामुदाहरणम् एतस्मादेव सम्बन्धादेकैकेन्द्रियग्राह्येषु ज्ञानान्याह ।

चक्षुषैव रूपज्ञानम् । स्पर्शनेनैव स्पर्शज्ञानम् । घ्राणेनैव गन्ध ज्ञानम् । रसनेनैव रसज्ञानम् । मनसैव सुखादिज्ञानमिति ॥

सर्वत्र संयुक्तसमवायादित्यनुवर्तते । चक्षुषैवेत्यादावेवकारो बाह्येन्द्रि यान्तरनिषेधार्थः । रूपादिज्ञानेषु मनसोऽपि हेतुत्वान्मनसैवेत्यत्रैवकारो बा[ह्ये]न्द्रियाणां प्रतिषेधपरः । न पुनरदृष्टादेः । इतिशब्दः संयुक्तसमवायपरिसमाप्तौ अधुना संयुक्तसमवेतसमवायाज्ज्ञानोत्पत्तिमाह ।

एतेषु संख्यादिष्वाश्रितानां सामान्यानां स्वाश्रयग्राहकैरिन्द्रियैः संयुक्तसमवेतसमवायाद्ग्रहणम् ॥

संख्यादिष्वित्यादिग्रहणेन घटादित्वनिरासः । सामान्ये सामान्यान्तराभावात् । सामान्यानामिति सत्त्वसंख्यात्वपरिमाणत्वादीनाम् । स्वाश्रयग्राहकैरिन्द्रियैरिति तत्र संख्यात्वादिकर्मत्वान्तानां द्वाभ्यां चक्षुःस्पर्शनाभ्यां

---

१ घ ङ् घटत्वादिसं०

ग्रहणम् । रूपादीना त्वेकैकेंद्रियेण । सत्तासामान्यस्य तु षडिंद्रियग्राह्येष्ववविशेषेण ग्रहणात् सर्वेंद्रियैर्ग्रहणम् । इन्द्रियेण सयुक्ते द्रव्ये समवेता ये सख्यादयस्तेषु समवाय सामान्याना तस्मात् ॥ पुन सबधद्वयात् ज्ञानोत्पत्तिं दर्शयति ।

श्रोत्रसमवायाच्छब्दग्रहण, तदाश्रितसामान्यज्ञान समवेतसमवायात् ।

शब्दो गुण । सामान्यवत्त्वास्पर्शवत्त्वे सति बाह्यैकेंद्रियग्राह्यत्वात्, कर्मव्यतिरिक्तत्वे सति सामान्यवत्त्वे सति सामान्यवतामनाधारत्वाद्वा, रूपादिवदिति गुणत्वे सिद्धे, गुणत्वाच्चाश्रयवत्त्वे सति, य आश्रय स पारिशेष्यादाकाश । तथाहि शब्द स्पर्शवता गुणो न भवति । घ्राणरसनचक्षुस्त्वगिंद्रियैरग्राह्यत्वे सति अस्मदादिप्रत्यक्षत्वात्सुखादिवदिति । शब्द आत्ममनसोर्गुणो न भवति, अस्मदादिबाह्येंद्रियप्रत्यक्षत्वाद्रूपादिवत् । भूतात्ममनोऽतिरिक्तदिक्कालसद्भावेऽपि शब्दो दिक्कालगुणो न भवति, विशेषगुणत्वाद्, रूपादिवत् । अत पारिशेष्याद्य. शब्दाश्रय स आकाश । स एव च श्रोत्रम् । तथाहि शब्दो गुणत्वावान्तरजात्या समानजातीयगुणवतेंद्रियेण गृह्यते, बाह्येंद्रियग्राह्यविशेषगुणत्वाद्रूपादिवत् । श्रोत्र वा स्वग्राह्यविशेषगुणेनात्यन्तसजातीयगुणवद्, बाह्येंद्रियत्वाच्चक्षुरादिवत् । अत श्रोत्रस्याकाशात्मकत्वात्तद्गुणस्य शब्दस्य तेन सह समवाय सम्बन्ध, इति स्थितम् । न चाकाशात्मकश्रोत्रसयुक्त एवाकाशान्तरे समवायाच्छब्दस्य ग्रहणमिति युक्तम् । ततो भेदे प्रमाणाभावात् । एव तीव्रादिभेदभिन्नास्तु शब्दास्तीव्रादिभेदभिन्नाभिघातान्वयव्यतिरेकानुविधायित्वान्नाश्रयभेदसाधका । अभेदे तु विवादाध्यासिता शब्दा श्रूयमाणशब्देनैकाश्रया , शब्दत्वाच्छ्रूयमाणशब्दासमवायिकारणशब्दवत् । असमवायिकारणशब्द स्वकार्येणैकाश्रय , अस्पर्शद्रव्यगुणविशेषस्यासमवायिकारणत्वादात्मान्त करणसयोगवदित्यर्थ । तदाश्रितेति त शब्दमाश्रितानि

---

१ ड. reads श्रवणेनैव शब्दज्ञानम् । after श्रोत्रसमवायात् ।

२ च reads ग्रहणम् ।

तदाश्रितानि सामान्यानि सत्त्वशब्दत्ववर्णत्वादीनि तेषां ज्ञानम् । पञ्चसम्बन्धाज्ज्ञानोत्पत्तिमाह ।

एतत्पञ्चविधसंबन्धसंबद्ध[1]विशेषणविशेष्यभावाद् दृश्याभावसमवाययोर्ग्रहणम् ॥

एते च ते पञ्चविधा एतत्पञ्चविधाः । एतत्पञ्चविधाश्च ते सम्बन्धाश्चैतत्पञ्चविधसम्बन्धाः, संयोगः संयुक्तसमवायः संयुक्तसमवेतसमवायः समवायः समवेतसमवाय इति । एतैः सम्बन्धैः पञ्चविधैः समन्वये तैःसह विशेषणविशेष्यभावो नाम संबन्धः । तस्मादत्र सन्निधिविशेष एवैतत्सम्बन्धैर्लक्ष्यज्ञापनार्थं विशेषणविशेष्यभावशब्देनोक्तः । न पुनर्विशेषणविशेष्यभावो नाम कश्चित् संबन्धः । विशेषणविशेष्यभावयो. प्रतिनियताश्रयवृत्तित्वेन द्विष्ठसम्बन्धरूपत्वानुपपत्तेः । तत्सत्त्वे किं प्रमाणमिति चेत्, घटशून्यं भूतलमित्यादिज्ञानं विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धनिबन्धनम्, विशिष्टप्रत्यक्षप्रत्ययत्वाद्दण्डीत्यादिप्रत्ययवत् । ग्रहणस्वरूपमाह ।

तद्यथा, घटशून्यं भूतलम् । इह भूतले घटो नास्तीति[2] ॥

इदमिन्द्रियसंयुक्ते भूतले विशेषणतया विशेष्यतया चाभावस्य ग्रहणं दर्शितम् ।

एवं[3] सर्वत्रोदाहरणीयम् ॥

इन्द्रियसंयुक्तसमवेतादौ विशेषणविशेष्यभावसम्बन्धेनाभावस्य ज्ञानमुदाहरणीयमित्यर्थः । तथाहि-शुक्लं कृष्णरूपं, कृष्णरूपे शुक्लत्वं नास्तीति संयुक्तसमवेते कृष्णरूपे शुक्लत्वाभावस्य ज्ञानम् । अभिन्नं शुक्लत्वसामान्यं, शुक्लत्वसामान्ये भेदो नास्तीति संयुक्तसमवेतसमवेते शुक्लत्वसामान्ये विशेषणविशेष्यभावेन भेदधर्माभावस्य ज्ञानमिति । अकार ककारे

१ च. Reads संबन्धसंबन्धि

२ ङ adds तथाहि ततवः पटसमवायवतः ततुं पटसमवाय इति.

३ ड. reads इत्येव सर्वत्र उदाहरणीयम्.

न भवति, अकारे ककारत्वं नास्तीति श्रोत्रसमवेताकारे विशेषण-विशेष्यभावसबन्धेन कत्वाभावज्ञानम् । अभिन्नमत्वम्, अत्वे भेदो नास्तीति श्रोत्रसमवेतसमवेतेऽत्वसामान्ये भेदधर्माभावज्ञानमिति । दृश्यस्य द्रष्टु योग्यस्य घटादेरभावः। युक्तं तस्य प्रत्यक्षत्वं न पुनः पिशाचाद्यभावस्येत्यर्थः । नन्वेव सत्यभाववत्तमवायेऽपि विशिष्टप्रत्ययदर्शनात्समवायिभिः सह संबन्धान्तरं स्यात्, ततस्तस्यापि संबन्धिभिः सह संबन्धान्तरमित्यनवस्थाप्रसग इत्याशक्याह ।

समवायस्य तु क्वचिदेव ग्रहणं, यथेह घटे रूपसमवायः रूप समवायी घट इति ।

क्वचिदेव शास्त्राभ्यासविपर्ययासितबुद्धौ समवायस्य विशेषणतया विशेष्यतया वा विषयत्व न पुनरभाववल्लौकिकबुद्धावपीत्यर्थः । न च प्राक्तनहेतो रूपसमवायी घट इति विशिष्टप्रत्ययत्वेन व्यभिचारः। प्रत्यक्षात्मकविशिष्टप्रत्ययत्वस्य हेतुत्वेनोपादानात् । न चाय प्रत्यक्षरूपः प्रत्यय इति । कथ तर्हि समवायस्य प्रत्यक्षत्वमिति चेद्, अनुमितरूपनिर्विकल्पविषयत्वात् । तथाहि शुक्लः पट इत्यादिप्रत्यक्षप्रत्ययो ज्ञायमानसंबन्धपूर्वकः प्रत्यक्षविशिष्टप्रत्ययत्वात् दण्डीतिप्रत्ययवत् । अन्ये पुनरिम ग्रन्थमन्यथा योजयन्ति । समवायस्य तु क्वचिदेव सयुक्ते सयुक्तसमवेते समवेते च विशेषणविशेष्यभावेन ग्रहण न त्वभाववत्पञ्चविधसबन्धेष्वपीति, तदयुक्तम् । क्वचिदपि समवायस्य विशेषणतया विशेष्यतया वा प्रत्यक्षत्वानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे हि, समवायस्यापि संबन्धान्तरप्रसङ्गः । तच्चानिष्टम् । विशेषण-विशेष्यभावात् दृश्याऽभावसमवाययोर्ग्रहणमिति ग्रन्थस्तर्हि कथमिति चेदुपचाराद्भेदव्यवहारः । तथाहि, रूपरूपिणोर्विशेषणविशेष्यभूतयोर्विशिष्टप्रत्ययहेतुत्वात् तत्समवायेऽपि विशेषणविशेष्यभाव इत्युच्यते । स्वविषयालोचनहेतुश्च स एवेति भेद उपचरितः । किमुक्तं भवति । विशेषणविशेष्यभावसंबन्धत्वात्समवायोऽपि निर्विकल्पत्वेन गृह्यत इति । न चेयं यन्निर्विकल्पत्वेन गृह्यते तत्सविकल्पत्वेनापि ग्राह्यमिति व्याप्तिरस्ति, पथि गच्छतो गृह्यमाणतृणादिभिर्व्यभिचारात् । योगिप्रत्यक्षं लक्षयति ।

तत्र संज्ञादिसंबन्धोल्लेखेन ज्ञानोत्पत्तिनिमित्तं सविकल्पकमिति ।

संज्ञादीत्यादिशब्दाद्द्रव्यगुणकर्मसामान्याभावाः स्वीकृताः । संज्ञादीनां संबन्धः संज्ञासंबन्धः, तस्योल्लेखस्तद्विषयं ज्ञानं, तेन सहकारिणा विशिष्टज्ञानोत्पत्तौ निमित्तं कारणं यत्तत्सविकल्पकं प्रमाणम् । आवृत्त्या न्योऽप्यर्थः । संज्ञादिसंबन्धस्योल्लेखः प्रतिभासविषयत्वम्, तेन सहिता ज्ञानोत्पत्तिस्तस्या निमित्तं कारणं यत्तत्सविकल्पकमिति व्याख्येयम् । विशेषण संज्ञादि, दण्डादेः पूर्वं ज्ञाने सति तत्सहकारिणेन्द्रियेण विशेषणविशेष्यविषयस्यैव स्य विशिष्टज्ञानस्योत्पत्तिः । अत एवाग्निमान्पर्वत इति ज्ञानमनुमानफलम् व्याप्तिस्मरणकाले प्रतीतेनाग्निना विशिष्टस्य पर्वतस्यानुमेयत्वात् । अन्यथा निराधारस्याग्नेः कथमनुमेयत्वमिति । प्रमाणस्यातीन्द्रियत्वात्तत्फलमुदाहरति

देवदत्तोऽयं दण्डीत्यादि ॥

अत्र देवदत्त इति संज्ञासंबन्धोल्लेखि ज्ञानं, दण्डीति द्रव्यसंबन्धोल्लेखि ज्ञानम् । आदिशब्देन शुक्लः पट इति गुणोल्लेखि गच्छति नर इति कर्मोल्लेखि, गौरश्व इति सामान्यशब्दोल्लेखि, घटरहितं गृहमित्यभावोल्लेखि ज्ञानं गृह्यते । अत्र विशेषणविशेष्ययोर्बाह्यैकेन्द्रियग्राह्ययोस्तु विशिष्टज्ञानं बाह्येन्द्रियजं, यथा दण्डी, शुक्ल इत्यादि । भिन्नेन्द्रियग्राह्ययोस्तु विशिष्टज्ञानं मानसमेव, यथा देवदत्तोऽ सुरभिकुसुममित्यादि । अन्ये तु सर्वस्यापि सविकल्पकज्ञानस्य संज्ञादिसंबन्धोल्लेखेनोत्पाद्यमानत्वात्, संज्ञादेश्च विशेषणत्वेन विशिष्टप्रत्ययालम्बनत्वाच्च तद्विषये चक्षुरादीनां व्यापारासंभवान्मानसो व्यापार इति मानसमेव सविकल्पकमित्याचक्षते । संज्ञायाश्च विशेषणत्वं व्यावर्तकत्वात्, यथैतेषु पुरुषेषु दण्डिनमाह्वयेति दण्डेन पुरुषः पुरुषान्तराद्व्यावर्तते तथैतेषु पुरुषेषु देवदत्तमाह्वयेति संज्ञयापि ।

वस्तुस्वरूपमात्रावभासकं निर्विकल्पकम् ॥

मात्रग्रहणेन संज्ञादिसंबन्धनिरासः । अवभासकमिति तद्विषयावभा

---

१ ड. स्वभाव.

कारणमित्यर्थ । अत्रापि प्रमाणस्यातीन्द्रियत्वात्तत्फलमेवाह ।

यथा प्रथमाक्षसन्निपातज ज्ञानम् । युक्तावस्थाया योगिज्ञानं चेति ।

प्रथमाक्षसम्बन्धवेलाया सञ्ज्ञादिसम्बन्धस्मरणाभावात् तदनन्तरमुत्पद्यमान ज्ञान निर्विकल्पकमेवोच्यते । उत्पन्ने च तस्मिन्सकेतग्रहणकाले साहचर्येणानुभूतयो शब्दार्थयोर्मध्येऽन्यतरस्यार्थस्य दृष्टत्वात्तत्सस्कारोद्बोधेन सञ्ज्ञा स्मरणस्योत्पादे च पश्चात्सविकल्पक ज्ञानमित्यभ्युपगन्तव्य युक्तमेव । अत एव हि निर्विकल्पकमित्यभ्युपगन्तव्यम् । तदभावे हि सञ्ज्ञास्मरणाभावे सविकल्पकाभावप्रसगात्, तदभावेन मानादेश्चानुत्थानमिति । युक्तावस्थाया च समाध्यवस्थाया योगिज्ञान निर्विकल्पक, तस्या दशाया पदार्थस्वरूपमालोकनात् । इतिशब्द प्रत्यक्षलक्षणपरिसमाप्तिसूचक ।

इति काश्मीरिकसूर्यसूनुवासुदेवविरचिताया न्यायसारपदपञ्चिकाया प्रत्यक्षलक्षणपरिच्छेद समाप्त ॥

द्वितीयः परिच्छेदः ।

ॐ श्रीगणेशायनम । ॐ सकलप्रमाणज्येष्ठ प्रत्यक्ष लक्षयित्वेदानीमनुमान प्रपञ्चयति ।

सम्यगविनाभावेन परोक्षानुभवसाधनमनुमानम् ॥

सम्यक् इति भिन्नपद साधनविशेषणम् । इहाविनाभावविषय स्मरणमविनाभाव । उपचारात् । साधकतमाथ तृतीया । अविनाभावविषयस्मरणेनासाधारणकारणेन जनितस्य परोक्षानुभवस्य यत्सम्यक्साधन लिंगज्ञानादि तत्सर्वमनुमानमित्यर्थ । सम्यगित्यादिविशेषणाना प्रयोजन पूर्ववद् वाच्यम् । परोक्षग्रहण प्रत्यक्षव्यवच्छेदार्थम । शब्दोऽपि परोक्षानुभवस्य साधनमिति तेनातिप्रसग । तद्व्यवच्छेदार्थमविनाभावेनेतिपदम् । शब्दस्य समयबले नार्थप्रतीतिहेतुत्वात् । ननु तथापि अविनाभावग्रहणेनैव प्रत्यक्षस्यापि व्यवच्छिन्नत्वाद् ऽर्थे परोक्षग्रहणमिति चेत्, सत्यम् । परोक्षत्वापरोक्षत्वजाती बाह्यविषयाश्रिते इति केषाचिद्दर्शन तन्निरासार्थमनुमानफलस्वरूपकथनार्थं चाऽनुभवविशेषणत्वेनोक्तमिति केचित् परिहरन्ति । वय तु ब्रूम । वह्निधूमयो सहचरितयोर्भूयोग्रहणे सति दहनाविनाभूतो धूम इति ज्ञानमपरोक्षमानस जायते । ततस्तत्साधनमप्यनुभवसाधनमविनाभावेनानुमानमिति तद्व्युदासाय परोक्षग्रहणमिति । केनाप्यर्थेनाविनाभाव कस्यापि तात्त्विक सबधो नास्तीत्यतोऽनुमानलक्षण न सभवतीतिमत निरस्यति ।

स्वभावत साध्येन साधनस्य व्याप्तिरविनाभाव ॥

प्रत्यक्षेण प्रतीयमानो निराकर्तु न शक्यत इति शेष । तथाहि बालादयोऽपि धूम दृष्ट्वा वह्नि प्रतिपद्य तदर्थं प्रवर्तमाना दृश्यन्ते । न चान्यदर्शनेनान्यस्य प्रतीतिर्दहन विना धूमो नोपपद्यत इत्येवविधाऽविनाभावग्रहणमन्तरेण सभवति । साध्येन साधनस्य व्याप्तिरिति यदिद साध्यस्य वह्न्यादर्व्यापकत्व साधनस्य च धूमादेर्व्याप्यत्व यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निरन्यभावे तु न क्वचिद्दृष्टो धूम इति सोऽविनाभाव इत्यर्थ । तथाहि शब्दनित्यत्वे साध्ये

पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वादीना कल्पिता व्याप्तिरस्ति । न चासावविनाभाव इति तद्व्यवच्छेदार्थमाह स्वभावत इति । अकल्पनयेत्यर्थः । पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वादीनां तु शब्दनित्यत्वे न स्वाभाविकी व्याप्तिरस्ति । अनियतसाध्यवृत्तित्वात् । यथाहि नित्यः शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्, आकाशवदिति प्रयोगस्तद्वदनित्यः शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वाद् घटवदित्यपि सम्भवत्येव । न च स्वाभाविकाविनाभावो धूमो धूमध्वजमिव तदभावमपि साधयतीति युक्तम् ।

द्विष्ठ (?) भेदमाह ।

स द्विविधः । अन्वयव्यतिरेकभेदात् ॥

अन्ये तु विना केनचित्कस्यचिदभावो ह्यविनाभाव इत्यविनाभावशब्दार्थं पश्यन्तो व्यतिरेकरूपमेवाविनाभावं मन्यन्ते । तदयुक्तम् । न हि व्युत्पत्तिरेव शब्दार्थं व्यवस्थापयति, अपि तु लौकिकप्रसिद्धिरपि । सा चाविनाभावस्योभयरूपत्वेऽप्यस्ति । व्युत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वे तिष्ठन् गौर्गौर्न स्याद् गच्छतीति गौरिति व्युत्पत्तेः ।

उभयरूपस्यास्य लक्षणमाह ।

साध्यसामान्येन साधनसामान्यस्य व्याप्तिरन्वयः । साधनसामान्याभावेन तु साध्यसामान्याभावस्य व्याप्तिर्व्यतिरेकः ।

साध्यमेवाविवक्षितावान्तरविशेषं सामान्यं साध्यसामान्यं तार्णत्वपार्णत्वमाहानसादिविशेषविवक्षाशून्यमग्निमात्रमित्यर्थः। तेन कर्तृभूतेन साधनमेवाविवक्षितावांतरविशेषं सामान्यं साधनसामान्यं तस्य कर्मभूतस्य व्याप्तिः साहचर्यं यत् सोऽन्वयः । यो यो विशिष्टधूमः स स मूल एव प्रदेशे वह्निमान् यो यो धूमवान्भूप्रदेशः स स वह्निमानिति व्याप्तिः सोऽन्वयः । एतेन

> विशेषेऽनुगमाभावात्सामान्ये सिद्धसाधनात् ।
> तद्वतोऽनुपपन्नत्वादनुमानकथा कुतः ॥

इति दूषणं प्रत्युक्तम्, अवांतरविशेषेणान्वयाभिधानात् । सामान्ये सिद्धसाधनादित्यपि निरस्तम् । न हि यत्रकुचिदग्निरस्तीति साध्यते । किं तर्हि यत्र पर्वतादौ धूमोपलम्भिस्तत्र मूलप्रदेशे वह्निरिति प्रदेशस्यापि

सामान्याकारेणाविनाभावग्रहणमुपदर्शितमेव । अथवा द्वयमनुमानाङ्गं पक्षधर्मता चेति । तत्र व्याप्त्याऽऽक्षिप्तत्वसिद्धिः पक्षधर्मताबलाच्च नियतधर्मिसम्बन्धलक्षणविशेषसिद्धिरित्यलम् । तथा साधनमेव सामान्यं साधनसामान्यं तस्याभावेन साध्यमेव सामान्यं तस्याभावः साध्यसामान्याभावस्तस्य व्याप्तिः साहचर्यं यत्स व्यतिरेकः । यत्र साध्यस्याग्न्यादेरभावस्तत्र साधनस्य धूमादेरप्यभाव इति यः साध्याभावसाधनाभावयोर्व्याप्यव्यापकभावः स व्यतिरेक इत्यर्थः ।

साधनं लिङ्गम् ॥

इति पर्यायतो लक्षणम् ।

तद्विविधं । दृष्टं सामान्यतो दृष्टं च ॥

भेदनिरूपणे च शब्दः स्वार्थपरार्थभेदेन द्वैविध्यसूचने । तत्र दृष्टादृष्टविषयत्वात्साधनमपि दृष्टमुच्यते । साध्यं च क्वचित्पूर्वदृष्टमप्यनुमीयते यथा कुड्यादिव्यवहितस्वपित्रादिध्वानिलिङ्गेन । क्वचित्पूर्वमदृष्टोऽप्यनुमीयमानो दहनादिदृष्टसजातीयत्वाद् द्रष्टुं शक्यत्वाद्वा दृष्ट इत्युच्यते । अतस्तद्विषयमपि साधनं दृष्टमेव । अथोभयस्यापि साधनस्य लक्षणमाह ।

तत्र प्रत्यक्षयोग्यार्थानुमापकं दृष्टम् । यथा धूमोऽग्नेरिति । स्वभावविप्रकृष्टार्थानुमापकं सामान्यतो दृष्टम् । यथा रूपादिज्ञानं चक्षुरादेः ।

प्रत्यक्षप्रमाणस्य योग्यः प्रत्यक्षयोग्यः । स चासावर्थश्च प्रत्यक्षयोग्यार्थः तस्यानुमापकमिति करणस्यापि कर्तृत्वोपचारादयं ण्वुल्प्रत्ययः । प्रत्यक्षयोग्यत्वं च पूर्वं दृष्टत्वेनास्मदादिभिर्द्रष्टुं शक्यत्वेन वा । स्वभावेन च स्वरूपेण विप्रकृष्टार्था अस्मदादिप्रत्यक्षायोग्याः परमाण्वादयः । तेषामनुमापकं लिङ्गं सामान्यतो दृष्टमित्युच्यते । व्याप्तिग्रहणवेलायां सामान्यतो दृष्टार्थस्यानुमापकत्वात् यद्यपि सर्वमनुमानं सामान्यतो गृहीतव्याप्तिकार्थविषयं तथापि दहनाद्यनुमानं येन सामान्येन व्यपदिश्यते तस्य प्रत्यक्षविषयत्वात् तद्विषयमनुमानं दृष्टमित्युच्यते । न चैवं चक्षुराद्यनुमानं येन सामान्येन नयनत्वादिना व्य

दिश्यते तस्य प्रत्यक्षत्वमिति । तथाहि क्रिया कारणपूर्विकेति सामान्यव्याप्तिबलात् प्रवर्तमानत्वात्सामान्यतो दृष्टमित्युच्यते ।

तत्पुनर्द्विविधम् । स्वार्थं परार्थं चेति । तत्र परोपदेशानपेक्षं स्वार्थम् । परोपदेशापेक्षं परार्थम् ॥

पर उपदिश्यते येन पदसमूहेनासौ परोपदेशः । तस्य स्वरूपमाह ।

परोपदेशस्तु पञ्चावयवं वाक्यम् ॥

तुशब्दो ह्यवयवत्र्यवयवादि परपक्षनिरासे । पदकदम्बात्मकत्वाद् वाक्यस्य तदवयवाः पञ्च किं पदान्येव । नेत्याह ।

प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ॥

वाक्यात्मका अपि प्रतिज्ञादयो महावाक्यमपेक्ष्यावयवाः । यथावयविनः पादादयः कायापेक्षयावयवा उच्यन्ते तद्वदित्यर्थः । आद्यावयवस्य लक्षणमाह ।

तत्र प्रतिपिपादयिषया पक्षवचनं प्रतिज्ञा । यथाऽनित्यः[1] शब्द इति ॥

तत्र तेष्ववयवेषु मध्ये साध्यधर्मविशिष्टो धर्मी पक्ष इति वक्ष्यति तस्य पक्षस्य वचनं हेत्वाद्यवयवशून्य यथाऽनित्यः शब्द इति । केवलं पक्षवचनं प्रतिज्ञा मा भूदित्येतदर्थमुक्तं प्रतिपिपादयिषयेति पदम् । पर प्रति प्रमाणेन सिसाधयिषयेत्यर्थः । न च प्रतिज्ञा निरर्थिका, तदभावे हेत्वादिविषयापरिज्ञानात् । केवलहेत्वभिधायिनोऽप्रस्तुताभिधायित्वसङ्गात् ।

शक्तस्य सूचकं हेतुवचोऽशक्तमपि स्वयम् ।
साध्याभिधानात्पक्षोक्तिः पारम्पर्येण नाप्यलम् ॥

इति वदता बौद्धेन स्वप्रवृत्तिः स्ववचनेन विडम्बिता । पक्षोक्तिः

---

१ ङ. reads यथा शब्दोऽनित्यः । च. has यथा नित्यः शब्द इति.

पारम्पर्येण नान्यत्फलमित्यस्य वचनस्य प्रतिज्ञारूपत्वात् । द्वितीयावयवस्य लक्षणमाह ।

साधनत्वव्यापकं लिङ्गवचनं हेतुः । यथा तीव्रादिधर्मोपेतत्वादिति॥

लिङ्गवचनं हेतुरित्युच्यमाने यो यो धूमवानित्यादिवचनास्यापि हेतुत्वं प्रसक्तस्तन्निवृत्त्यर्थं साधनत्वव्यापकमिति विशेषणम् । धूमवत्त्वाद्धूमवत्त्वेन वा सधूमो यस्मादग्निमतीत्यादिवचनमेव हेतुरित्यर्थः । भेदमाह ।

स त्रिविधः । अन्वयव्यतिरेकी केवलान्वयी केवलव्यतिरेकी चेति॥

चकारः कारणानुमानं कार्यानुमानं अकार्यकारणानुमानमिति सूत्रोक्तत्रैविध्यसूचने । अत्र लिङ्गस्यान्वयव्यतिरेक्यादिरूपेण त्रैविध्यात्तद्वाचकः शब्दरूपो हेतुरपि तथोक्त उपचारात् । उपचारे च प्रयोजनं लिङ्गस्य दृष्टत्वे हेतुरपि दृष्टो भवत्यदृष्टत्वे चादृष्टत्वमिति ज्ञापनम् । आद्यं हेतुं लक्षयति ।

तत्र पञ्चरूपोऽन्वयव्यतिरेकी । रूपाणि तु प्रदर्श्यन्ते[2] । पक्षधर्मत्वं सपक्षे सत्त्वं विपक्षाद् व्यावृत्तिरबाधितविषयत्वमसत्प्रतिपक्षत्वं चेति ॥

तत्र तेषु त्रिविधेषु हेतुषु पञ्चरूपाणि यस्यासौ पञ्चरूपो हेतुरित्यत्राप्युपचारः । तु शब्दस्त्रिरूप एव हेतुरिति मतस्य निरासे । अबाधितः प्रमाणाविरुद्धो विषयः साध्योऽर्थो यस्यासावबाधितविषयस्तस्य भावस्तत्त्वम् । असन् प्रतिपक्षः साधनान्तरेण यस्यासावसत्प्रतिपक्षस्तस्य भावस्तत्त्वम् । पञ्च रूपाणि व्याचष्टे ।

तत्र साध्यधर्मविशिष्टो धर्मी[3] पक्षः । तत्र व्याप्यवृत्तित्वं हेतोः पक्षधर्मत्वम् ॥

तेन व्याप्यपक्षे वृत्तिर्यस्यासौ व्याप्यवृत्तिस्तस्य भावो व्याप्यवृत्तित्वं पक्षधर्मत्वमुच्यते । न पुनः पक्षैकदेशवृत्तित्वमित्यर्थः ।

---

१ ड. omits this

२ ग घ ड drop प्रदर्श्यन्ते ।

३ ड drops धर्मी ।

साध्यसमानधर्मो धर्मी सपक्षः । तत्र सर्वस्मिन्नेकदेशे वा हेतोर्वृत्तिः सपक्षे सत्त्वम् ॥

समानो धर्मो यस्यासौ समानधर्मा । धर्मादनिच् केवलात् (पा. ५।४।१२४) इति बहुव्रीहौ धर्मशब्दादनिच । साध्येन समानधर्मा साध्यसमानधर्मेति पश्चात्तत्पुरुषः ।

साध्यव्यावृत्तधर्मो धर्मी विपक्षः । तत्र सर्वस्मिन् विपक्षे हेतोरवृत्तिर्विपक्षाद् व्यावृत्तिः ॥

साध्याद् व्यावृत्तः साध्यव्यावृत्तः। स एव धर्मो यस्यासौ साध्यव्यावृत्तधर्मा साध्यशून्य इत्यर्थः । धर्मीति पदेन

तस्माद् वैधर्म्यदृष्टान्ते नेष्टो धर्मी समाश्रयः ।
तदभावे च तन्नेति वचनादेव तद्गतिः ॥

इति बौद्धमतं निरस्यति । न हि धर्मिणमन्तरेण वचनमात्राद् व्यतिरेकप्रतीतिर्भवितुमर्हति । धूमे सति वह्निरवश्यमस्तीति वचनमात्रादेवान्वयसिद्धौ साधर्म्यदृष्टान्तेऽपि धर्मिणो वैयर्थ्यप्रसङ्गात् । यद्यपि हेतुरूपाभिधानप्रस्तावादेव हेतोरिति लभ्यते तथापि स्पष्टार्थं पुनरभिधानम् ।

प्रमाणाऽविरोधिनि प्रतिज्ञातेऽर्थे हेतोर्वृत्तिरबाधितविषयत्वम् ॥

प्रमाणेन प्रत्यक्षादिनाऽविरोधः प्रमाणाऽविरोधः स विद्यते यस्यासौ प्रमाणाविरोधी तस्मिन् प्रतिज्ञाते नित्यत्वादिधर्मके शब्दादौ वृत्तिः । हेतोरित्यधिकारात् प्रस्तावाच्च लभ्यते ।

साध्यतद्विपरीतयोः साधनस्याऽत्रिरूपत्वमसत्प्रतिपक्षत्वम् ॥

साध्यं शब्दानित्यत्वादि तद्विपरीतं शब्दनित्यत्वादि तयोरुभयोरपि साध्यमानयोः सतोः साधनस्य कार्यत्वादेरत्रिरूपत्वं पक्षधर्मत्वसपक्षेसत्त्वविपक्षाद्-

---

१ क drops हेतोः ।

२ क drops हेतोः ।

व्यावृत्तिलक्षणरूपरहितत्वम्। किन्त्वेकस्मिन् साध्य एव त्रिरूपत्वमिति भाव। अन्वयव्यतिरेकिणोऽवान्तरभेदं सोदाहरणमाह।

स द्विविधः। सपक्षैकदेशवृत्तिभेदात्[१]॥

सपक्षे सर्वस्मिन्नेकदेशे वा या वृत्तिस्तस्या भेदात्।

तद्यथाऽनित्यः शब्दः कार्यत्वादिति सपक्षव्यापकः॥

नन्वनित्यत्वं नाम विनाशित्वं तस्मिन् साध्ये प्रागभावोऽपि सपक्षः। न च तत्र कार्यत्वमस्ति। अतः कथमयं सपक्षव्यापको हेतुः। नैष दोषः। विनाशी खल्वनित्य उच्यते विनाशश्चाभावः। न च प्रागभावस्याभावान्तरमस्ति। भावोत्पादेनैव प्रागभावो नष्ट इति व्यवहारोपपत्तेर्भावाभावयोः सहानवस्थानलक्षणो विरोध इति। अन्ये त्वनित्यत्वं नाम वस्तुत्वे सति विनाशित्वम्। अस्मिंश्च साध्ये न प्रागभावस्य सपक्षत्वमिति परिहरन्ति। ननु तथापि कार्यत्वं नाम प्रागसतः पश्चादात्मलाभो विधीयते तच्चानित्यत्वशून्ये प्रध्वंसाभावेऽप्यस्तीति चेत् सत्यम्, सामान्यवत्त्वे सतीतिवक्ष्यमाणविशेषणस्यात्र स्मरणाददूषणमेतत्। अथवा स्वकारणसमवायित्वं कार्यत्वं, तच्च प्रध्वंसे नास्ति।

सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वादिति सपक्षैकदेशवृत्तिः॥

इन्द्रियग्राह्यत्वादनित्यः शब्द इत्युक्ते मनोग्राह्येणात्मना नित्येन व्यभिचार इति तन्निवृत्त्यर्थं बाह्यग्रहणम्। तथापि परमाणूना योगिनां बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वमस्ति, न चाथानित्यत्वं तन्निरासायास्मदादिग्रहणम्। सत्तासामान्ये व्यभिचारस्तन्निरासाय सामान्यवत्त्वे सतीति विशेषणम्। अत्र सकलशब्दपक्षीकारेऽपि बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वं नाम ग्रहणयोग्यत्वं विवक्षितं, तच्च सर्वशब्दानामस्ति। प्रद्राभाविताना तु दूरत्वेन श्रोत्रसंबन्धाभावादग्रहणं न पुनरयोग्यत्वादतो न सपक्षैकदेशवृत्तिरयं हेतुः किंतु सुखादावनित्येऽपि सपक्षे न वर्तत इति सपक्षैकदेशवृत्तिः। केवलान्वयिनो लक्षणमाह।

---

१ ग ङ च read सपक्षवृत्तिभेदात्।

पक्षव्यापक सपक्षवृत्तिरविद्यमानविपक्षः केवलान्वयी ॥

अबाधितविषयत्वे च असत्प्रतिपक्षत्वे च सतीति विशेषणमत्रोत्तरलक्षणवाक्ये चार्थाल्लभ्यत इति सग्रहेणोक्तम् ।

स च पूर्ववद् द्विविध ॥

सपक्षव्यापक[1]सपक्षैकदेशवृत्तिभेदाद् द्विविध इत्यर्थ । उभयोरप्युदाहरण माह ।

तद्यथा विवादास्पदीभूतान्यदृष्टादीनि कस्याचित्प्रत्यक्षाणि प्रमेय त्वात्करतलामलकवत्[1] । सैव प्रतिज्ञा मीमासकानामप्रत्यक्षत्वादस्मत्सु खादिवदिति ॥

अत्राद्यो हेतु सपक्षव्यापक[2] । द्वितीयस्तु सपक्षैकदेशवृत्ति[3] । घटादावभा वात् । ननु मीमासकानामप्रत्यक्षत्व नाम विशेषनिषेधस्य शेषाभ्यनुज्ञाविषय त्वा मीमासकव्यतिरिक्तपुरुषप्रत्यक्षत्व यदि हेतुस्तदा साध्यहेतुत्वेऽविशिष्टे, अथ निषेधमात्र हेतुस्तदा शशविषाणादिना व्यभिचार । तत्र मीमासकानाम प्रत्यक्षत्वसभवेऽपि कस्यचित् प्रत्यक्षत्वाभावादिति चेन्मैवम । मीमासकाना प्रत्यक्षानिरिक्तप्रमाणग्राह्यत्वस्य हेतुत्वेन विवक्षितत्वात् । केवलान्वयी प्रमाण अबाधितविषयत्वासत्प्रतिपक्षत्वपक्षव्यापकत्वे सति सपक्ष एव सत्वात्, अन्व यव्यतिरेकिवत् । केवलव्यतिरेकिणो लक्षणमाह ।

पक्षव्यापकोऽविद्यमानसपक्षो विपक्षाद्व्यावृत्त केवलव्यतिरेकी[4]॥

तस्योदाहरणमाह ।

यथा सर्ववित्कर्तृक सर्व कार्य कादाचित्कत्वात् । यत्[5] सर्ववित्कर्तृ-पूर्वक न भवति तत् कादाचित्कमपि न भवति । यथाकाशम् ॥

---

१ ग. घ ङ reads करतलादिवत् ।

२. घ ङ add इति सपक्षव्यापक ।

३ ग. ङ. च. add सपक्षैकदेशवृत्ति ।

४ ङ adds स चाप्रसङ्गोन्नेयी प्रसङ्गोन्नेयी च,

५ ङ drops this sentence

न चाप्रसिद्धविशेषण पक्ष इति दूषण, सर्वविदादिपदार्थाना प्रसिद्ध । पदार्थान्वरूपवाक्यार्थस्याप्रसिद्धत्वादप्रसिद्ध पक्ष इति चेत् तर्हि पर्वतो वह्निमानिति वाक्यार्थस्यानुमानात्पूर्वमप्रसिद्धत्वादप्रसिद्धविशेषणत्वेन धूमाउमानस्याप्यप्रामाण्यप्रसग । नन्वेव शशविषाणपूर्वकत्वमपि साध्यवर्म स्यात् सर्वं कार्यं शशविषाणपूर्वक कादाचित्कत्वादिति तन्न । विपक्षे बाधकप्रमाणसहितस्य केवलव्यतिरेकिण प्रमाणत्वाभ्युपगमात् सर्ववित्कर्तृपूर्वकत्वाभावे हि कार्यत्वमेव न स्यात् । तथाहि कार्यवैचित्र्यात् कारणवैचित्र्यमनुमीयते । कारणाना च दृष्टाना जलभूमिबीजादीना क्वचिदवैचित्र्येऽपि कार्यस्य फलस्य वैचित्र्योपलम्भाद् विचित्रमदृष्टरूप कारण सिध्यतीति सर्वस्यापि कार्यरूपस्यादृष्टपूर्वकत्वं सिद्धम् । तच्चादृष्टरूप कारणमचेतनत्वाच्चेतनानधिष्ठित दण्डादिवत्स्वकार्ये न व्याप्रियते । न च तदजानन्नस्मदादिस्तत्प्रेरयतीति युक्तम् । अतोऽदृष्टादिकारणविषयविशिष्टज्ञानवानेव कर्ता भवितुमर्हतीति तर्कसहितमेवेद प्रमाणम । शशविषाणपूर्वकत्वाभावे च विपक्षे न किंचिद्बाधकमस्ति । तथाहि शशविषाण नाम यदि शून्यमेव तदा कथ कारण स्यात् । अथानुच्छ सकलकार्यकारणभूतादृष्टाद्यधिष्ठ तत्प्रेरक यत्संज्ञा क्रियते तदा सज्ञाभेदमात्र स्यादिति । केवलव्यतिरेकिण उदाहरणान्तरमाह ।

प्रसगद्वारेण वा यथा नेदं निरात्मक जीवच्छरीरमप्राणादिमत्त्वप्रसगाल्लोष्टादिवदिति ॥

प्रसगशब्द एव द्वारमुपाय प्रसगद्वार तेन प्रसगशब्दे चारणेनेत्यर्थ । केवलव्यतिरेकी प्रमाणमबाधितविषयत्वाऽसत्प्रतिपक्षत्वे पक्षव्यापकत्वे च सति विपक्षादेव सर्वस्माद् व्यावर्तमानत्वादन्वयव्यतिरेकिवत् । इदानीमनुमानपरिशुद्धावत्यन्तोपयोगिना हेत्वाभासाना स्वरूप निरूपयितुकामस्तेषा प्रसग ताव दर्शयति ।

एतेन हेत्वाभासानामहेतुत्वमुक्त भवति ॥

एतन हेतुस्वरूपवर्णनेन तदाभासानामहेतुत्वमुक्त भवति हेतुलक्षणरहितत्वादिति भाव । तल्लक्षणमाह ।

हेतुलक्षणरहिता हेतुवदाभासमाना हेत्वाभासा इति[1] ॥

सम्यग्घेतुरपि कस्यचिदज्ञस्याहेतुवदवभासते न पुनर्हेतुरेवेति । न चासौ हेत्वाभास इति तन्निरासायोक्तं हेतुलक्षणरहिता इति । हेतुलक्षणरहिता घटादयो भवन्ति न च ते हेत्वाभासाः । अत उभयं समिलितं हेतुलक्षणम् । हेतुलक्षणरहितानामपि हेतुवदवभासमानत्वं पक्षधर्माद्यन्यतमवत्त्वेन विभजते ।

असिद्धविरुद्धानैकान्तिकानध्यवसितकालात्ययापदिष्टप्रकरणसमाः[2] ॥

तेषां क्रमेण लक्षणमाह ।

तत्रानिश्चितपक्षवृत्तिरसिद्धः ॥

अनिश्चिता सन्दिग्धा नास्तीति निश्चिता वा पक्षे वृत्तिर्यस्यासावनिश्चितपक्षवृत्तिः ।

पक्षविपक्षयोरेव वर्तमानो[3] विरुद्धः ॥

न सपक्षे इति भावः । साध्यं विरुणद्धीति विरुद्धः ।

पक्षसपक्षविपक्षवृत्तिरनैकान्तिकः ॥

एकस्मिन्नर्थे साध्ये न नियतो न चैकान्तिकोऽनैकान्तिकः । न त्वनेनासिद्धोऽनूक्तः ।

साध्यासाधकः पक्ष एव वर्तमानो हेतुरनध्यवसितः ॥

पक्ष एव वर्तमानः केवलव्यतिरेक्यपि भवति । न चासौ हेत्वाभास इत्यतस्तद्व्यवच्छेदार्थं साध्यासाधक इति पदम् ।

प्रमाणबाधिते पक्षे वर्तमानो हेतुः कालात्ययापदिष्टः ॥

कालस्यात्ययोऽतिक्रमस्तस्मिन्सत्यपदिष्ट उक्तः कालात्ययापदिष्टः । सन्देहयोग्यपक्षोपन्यासानन्तरं हेतूपन्यासस्य कालः । प्रमाणान्तरेण सन्देहयोग्यतानिश्चये विपरीतनिश्चये च सन्देहो नास्तीत्यर्थः ।

---

१ ङ has हेतुव्यलक्षण॰

२ घ. adds ते चानेकप्रकाराः ।

३ क and च add हेतुः ।

स्वपक्षपरपक्षसिद्धावपि त्रिरूपो हेतुः प्रकरणसमः ॥

प्रकरणयोः पक्षप्रतिपक्षयोः साधनं समः प्रकरणसमः पक्षधर्मत्वं सपक्षे स विपक्षाद्व्यावृत्तिरिति त्रिरूपत्वेन । अथैषामवान्तरभेदं सोदाहरणं प्रपञ्चयि तुकामोऽशक्यत्वं तावन्निरस्यति ।

यद्यप्येषां सूक्ष्मा भेदा अनन्तत्वान्न शक्यन्ते वक्तुं तथापि स्थूल दृष्टिमाश्रित्य कियन्तो भेदा लक्षणोदाहरणाभ्यां प्रदर्श्यन्ते ॥

शिष्यव्युत्पत्त्यर्थमिति शेषः । दृश्यते इति दृष्टिः । आद्यं हेत्वाभ प्रपञ्चयति ।

असिद्धभेदास्तावत् । स्वरूपासिद्धो यथा अनित्यः शब्दश्चाक्षु षत्वादिति ॥

स्वरूपेणासिद्धः स्वरूपासिद्धः । स्वरूपमसिद्धं वा यस्यासौ स्वरूपासिद्ध यद्यपि चाक्षुषत्वं स्वरूपेण रूपादावस्ति तथापि शब्दे धर्मिणि निर्दिष्टे चा षत्वं नास्तीति स्वरूपासिद्धं न तु व्यधिकरणासिद्धम् ।

व्यधिकरणासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः पटस्य[1] कृतकत्वादिति ।

पक्षविलक्षणमधिकरणं यस्यासौ व्यधिकरणः स चासावसिद्धश्चेति विग्रह

विशेष्यासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः सामान्यवत्त्वे सति चाक्षु त्वादिति ॥

विशेष्यं चाक्षुषत्वमसिद्धं यत्र हेत्वाभासे सोऽयं विशेष्यासिद्धः ।

विशेषणासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दश्चाक्षुषत्वे सति सामान्य त्वादिति ॥

चाक्षुषत्वं नित्ये गोत्वादावस्तीति तद्व्यवच्छेदार्थमुभयत्रापि सामान वत्त्वग्रहणम् ।

---

१ ग घ ङ च drop लक्षणोदाहरणाभ्याम् ।

२ ग घ च घटस्य ।

भागासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् ॥

यद्यपि वायवीयादिशब्दानामीश्वरप्रयत्नपूर्वकत्वमस्ति तथापि प्रयत्नम
ीत्रादिभावानुविधायित्वलक्षणं प्रयत्नानन्तरीयकत्वमत्र विवक्षितम् । तच्च
वीयादिशब्दे नास्तीति भागासिद्धत्वम् ।

आश्रयासिद्धो यथाऽस्ति प्रधानं विश्वपरिणामित्वादिति ॥

आश्रयस्य प्रधानस्यासिद्धत्वात् सिद्धत्वानुमानवैयर्थ्यमिति भावः ।

आश्रयैकदेशासिद्धो यथा नित्याः प्रधानपुरुषेश्वराः अकृतक-
ादिति ॥

कीकृतानां मध्यात् प्रधानस्यैकदेशस्यासिद्धत्वात् ।

व्यर्थविशेष्यासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः कृतकत्वे सति सामान्य
वादिति । व्यर्थविशेषणासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः सामान्यवत्त्वे
ति कृतकत्वादिति ॥

व्यर्थं विशेष्यं यस्मिन् हेत्वाभासेऽसौ व्यर्थविशेष्यः । व्यर्थविशेष्यश्चासाव
द्धश्चेति व्यर्थविशेष्यासिद्धः । एवमितरत्रापि । प्रागसतः सत्तासम्बन्धः कृत
त्वम् । तच्च प्रध्वंसे नास्तीति व्यभिचारात्तत्र सामान्यवत्त्वं व्यर्थमित्यर्थः ।
सिद्धत्वं हेतोः कृतकत्वस्य मीमांसकाभिप्रायेण ।

संदिग्धासिद्धो यथा धूमबाष्पादिविवेकानिश्चये कश्चिदाहाऽग्नि
मय प्रदेशो धूमवत्त्वादिति ॥

बाष्पादीत्यादिशब्देन मशकवर्तिस्वीकारः ।

संदिग्धविशेष्यासिद्धो यथाऽद्यापि रागादियुक्तः कपिलः पुरुषत्वे
त्यद्याप्यनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वादिति । संदिग्धविशेषणासिद्धो यथाऽ-

---

१ ङ. has विभागासिद्धो ।

२ च. drops अद्यापि । म reads सति सर्वदानुत्पन्न० ।

द्यापि रागादियुक्तः कपिलः सर्वदा तत्त्वज्ञानरहितत्वे सति पुंस्त्वा-
दिति[1] ॥

कपिलस्यापि कदाचिद्रागादियोगोऽस्तीति सिद्धसाधनता स्यादतस्तत्-
प्रतिज्ञायामद्यापीति पदम् । अनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वादित्युक्ते महायोगि-
भिचारः । तेषां कदाचिदनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वेऽप्यद्यापि रागादियोगाभा-
अतोऽद्यापीति सर्वदेति च हेतुविशेषणं कृतम् । पाषाणादिना व्या-
परिहारार्थं पुरुषत्वे सतीति विशेषणम् । ननूभयथासिद्धान्यतरासिद्ध-
णापि कस्मादसिद्धभेदौ नोदाहृतावित्याशङ्क्याह ।

त एतेऽसिद्धभेदा यदोभयवाद्यसिद्धत्वेन विवक्षितास्तदोभय-
सिद्धा भवन्ति । यदात्वन्यतरवाद्यसिद्धत्वेन विवक्षितास्तदाऽन्यतर-
सिद्धा भवन्ति[2] ॥

विरुद्धभेदास्तु । सति सपक्षे चत्वारो विरुद्धभेदाः । पक्षवि-
व्यापको यथा नित्यः शब्दः कार्यत्वात् ॥

उभयान्तोपलक्षितस्य सत्त्वमनित्यत्वम् । न पुनर्विनाशित्वम् । तद्वि-
नित्यत्वमतः प्रागभावप्रध्वंसाभावयोरपि नित्यत्वात्सपक्षत्वम् । स्वकारण-
वायस्तु कार्यत्वम् । तच्च प्रागभावादिषु नास्तीति विरुद्धत्वम् । यदि
[3]रादिमत्त्वं कार्यत्वमिष्यते तदा प्रध्वंसेऽपि गतत्वादनैकान्तिकस्यापि वि-
त्वमिति ।

सपक्षैकदेशवृत्तिः पक्षव्यापको यथा नित्यः शब्दः सामान्य-
सत्यस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् ॥

---

१ घ and च. add विरुद्धविशेष्यासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः, अ-
सति अकृतकत्वात् । विरुद्धविशेषणासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः अकृ-
सति अमूर्तत्वात् ।

२ and ग. ङ read तदोभयासिद्धा भवन्ति.

३ ग. घ. ङ omit वादि.

ोगिना परमाणवोऽपि बाह्येन्द्रियग्राह्यास्तत सपक्षवृत्तित्वान्न विरुद्धत्व
ह्यस्मदादिग्रहणम् । तथापि सामान्ये नित्येऽप्यस्तीति सामान्यवत्वे
तेपदम् । ग्राह्यत्व ग्रहणयोग्यत्व विवक्षितम् । तच्च सर्वशब्देऽप्यस्तीति
पापकत्वम् ।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिर्यथा नित्य शब्द प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् ॥

प्रयत्नतारतम्यानुविधायित्व प्रयत्नानन्तरीयकत्वम् । तद्वाय्वादिशब्दे नास्तीति
वेपक्षैकदेशवृत्तिरिति ।

पक्षैकदेशवृत्तिर्विपक्षव्यापको यथा नित्या पृथिवी कृतकत्वात् ॥

व्याख्यातप्रायमेतत् ।

असति सपक्षे चत्वारो विरुद्धा । पक्षविपक्षव्यापको यथाऽऽकाश
ापगुण. शब्द प्रमेयत्वात् ॥

आकाशविशेषगुणत्व साध्य शब्दव्यतिरेकेणान्यत्र नास्तीति सपक्षाभाव ।
पुत्तरानुमानेष्वपीति बोध्यम् ।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुण शब्द प्रयत्नानन्त
ाकत्वात् । पक्षव्यापको विपक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुण
ब्दो बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् ॥

ग्रहणयोग्यत्व सर्वशब्देष्वस्तीति पक्षव्यापकत्वम । अन्यत्र तु क्वचित्सुखादौ
तीति विपक्षैकदेशवृत्तित्वम् ।

विपक्षव्यापक पक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुण शब्दोऽ
ात्मकत्वात् ॥

सुप्तिङन्त पदम् । अपदात्मकत्व भेर्यादिशब्द एवास्तीति पक्षैकदेशवृत्ति
[। अत्र चोदयति ।

---

[1] ड. reads कार्यत्वात् ।

विद्यमानसपक्षविपक्षः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथा सर्वं द्रव्यमनित्यं क्रियावत्त्वात्॥

पक्षीकृतेष्वाकाशादिषु क्रियावत्त्वस्याभावादिति पक्षैकदेशवृत्तित्वम्। पक्षीकृताच्च द्रव्यादन्यत्राभावादसाधारणत्वमिति ।

अविद्यमानविपक्षो विद्यमानसपक्षः पक्षव्यापको यथा सर्वं कार्यं नित्यमुत्पत्तिमत्त्वादिति[1] ॥

सर्वकार्यस्य पक्षीकारेण नित्यत्वस्य साध्यस्य सपक्षा आकाशादयः सन्ति न तु विपक्षा अनित्यस्य सर्वस्य पक्षीकृतत्वादिति ।

अविद्यमानविपक्षो विद्यमानसपक्षः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथा सर्वं कार्यं नित्यं सावयवत्वात् ।

अत्रापि पूर्ववत् प्रागभावप्रध्वंसाभावयोः सपक्षत्वं न पुनर्विपक्षत्वम् । अविद्यमानसपक्षो विद्यमानविपक्षः पक्षव्यापकस्तु केवलव्यतिरेकी, नासाधारणो व्याप्तिमत्त्वात् । अव्याप्तस्तु भवत्यसाधारणो यथा सर्वं प्रधानान्वितं कार्यत्वादिति । नहि प्रधानान्वितत्वेन किंचिद्बाधकमस्तीत्यर्थः । अतैव च साध्ये कुपितत्वादिति भागासिद्धा चेति ।

कालात्ययापदिष्टभेदास्तु । प्रत्यक्षविरुद्धो यथाऽनुष्णोऽग्निः कृतकत्वात् ॥

सर्वथैव गृहीतस्य निषेद्धुमशक्यत्वादुष्णत्वग्रहणमङ्गीकार्यम् । ग्रहणं च प्रत्यक्षेणाग्न्यादावेवेति प्रत्यक्षस्य बलीयस्त्वम् ।

अनुमानविरुद्धो यथा परमाणूनामनित्यत्वं मूर्तत्वात् ॥

---

[1] ग, घ, ङ, and च read उत्पत्तिधर्मकत्वात्

[2] घ adds अविद्यमानसपक्षः विद्यमानविपक्षः पक्षव्यापको यथा सर्वं कार्यं अनित्यं उत्पत्तिधर्मकत्वात् । अविद्यमानसपक्षः विद्यमानविपक्षः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथा सर्वं कार्यमनित्यं सावयवत्वात् ॥

[3] ग ङ and च read अनित्याः परमाणवः मूर्तत्वात् ॥

यद्यप्यनुमानमत्रिणानुमानस्य बाधो न सम्भवति तथापि बलवता दुर्बलो बाध्यते प्रत्यक्षेणेव। नहि प्रत्यक्षमेवानुमानस्य बाधकम्। अन्यथा हि विवादपदेऽलातचक्रे प्रत्यक्षमपि बाधकं स्यात्। तथाह्यत्र विवादपदमलातचक्रं न भवति विशिष्टालातत्वात्। अभ्रमणावस्थालातवदिति। अनुमानमेव बाधकं, प्रत्यक्षं चाशुतरभ्रमणवशाद् भ्रान्तम्। एवमिहापि परमाणुसाधकस्याप्रामाण्ये धर्मिण एवाभावान्मूर्तत्वानुमानमाश्रयासिद्धं स्यात्। प्रामाण्ये वा तस्य पारपर्येण नित्यत्वसाधकत्वात्तेन बाधितविषयत्वमिति। तथाहि अल्पपरिमाणतरतमभावः क्वचिदाश्रये विश्रान्तः परिमाणतरतमभावत्वान्महत्परिमाणतरतमभाववदिति निरतिशयाल्पपरिमाणवस्तुसिद्धौ तस्योपादानकारणाभावादनुत्पत्तिः। कार्यापेक्षयाल्पपरिमाणानि खलूपादानानि यथा पटस्य तन्तवः। न च परिमाणुभ्योऽल्पपरिणामं किंचिदस्ति। अतः कारणशून्यवस्तुसिद्धावनित्यत्व धर्मिग्राहकप्रमाणबाधितमिति।

आगमविरुद्धो यथा ब्राह्मणेन[1] सुरा पेया द्रवद्रव्यत्वात् क्षीरवदिति ॥

> गौडी पैष्टी च माध्वी च विज्ञेया त्रिविधा सुरा।
> यथैवैका तथैवान्या न पातव्या द्विजोत्तमैः ॥
> सुरा वै मलमन्नानां पाप्मा च मलमुच्यते।
> तस्माद्ब्राह्मणराजन्यौ वैश्यश्च न पिबेत्सुराम् ॥

इत्यादिरागमः। न चागमस्यैवानुमानेन बाध इति वाच्यम्। पेयत्व हि सुरायाः पीताया अपापहेतुत्वं साध्यमन्यथा सिद्धसाधनत्वप्रसङ्गः स्यात्। तच्च साध्यं दृष्टान्ते क्षीरादावागमैकसमधिगम्यम्। असदादेः तदप्रामाण्ये च दृष्टान्तस्यासिद्धावनुमानस्यानुत्थानप्रसङ्गात् तस्मादत्रागमस्यैव बलवत्वमिति।

प्रत्यक्षैकदेशविरुद्धो यथा सर्वं तेजोऽनुष्णं रूपित्वादिति ॥

---

१. ग reads ब्राह्मणेन पेय सुरादि.

सर्वस्य तेजसोऽनुष्णत्वसाधने परमाणुषु ज्योत्स्नाया वास्मदादीना प्रत्यक्षेण विरुद्धो न सम्भवति । प्रत्यक्षैकदेशविरुद्धो प्रत्यक्षैकदेशविरुद्ध इत्यर्थ ।

अनुमानैकदेशविरुद्धो यथा नित्याश्रया द्रवत्वरूपरसगन्धस्पर्शा नित्या अप्रदेशवृत्तिसमानजात्यारंभकत्वे सति परमाणुवृत्तित्वात् तद्गतैकत्ववदिति ॥

परमाणुवृत्तित्वादित्युक्ते सयोगेन व्यभिचार तन्निवृत्त्यर्थमप्रदेशग्रहणम्। तथापि द्वित्वादौ व्यभिचारस्तत्परिहाराय समानजात्यारम्भकत्वे सतीति पदम्। तथापि द्व्यणुके व्यभिचारस्तन्निवृत्त्यर्थं गुणे सतीति विशेषणमूह्यम् । अत्र च नैमित्तिकद्रवत्वपार्थिवपरमाणुरूपादिष्वेव नित्यत्वमनुमानेन विरुद्ध्यते साम्सिद्धिकद्रवत्वसलिलादिपरमाणुरूपादिष्विति । तथाहि पार्थिवपरमाणुरूपर सगन्धस्पर्शा अग्निसयोगजा पार्थिवविशेषगुणत्वाद् घटरूपादिवत् पार्थिवतैज सपरमाणुद्रवत्व पाकज पार्थिवतैजसद्रवत्वात् सर्पि सुवर्णादिद्रवत्ववत् ।

आगमैकदेशविरुद्धो यथा सर्वेषा देवर्षीणा शरीराणि पार्थिवानि शरीरत्वादस्मदादिशरीरवदिति ॥

कनाचद्देवानामृषीणा च शरीराणि आप्यतैजसवायवीयानि श्रूयन्ते तस्मा दागमैकदेशविरुद्धोऽय हेतु ।

प्रकरणसमस्योदाहरण यथाऽनित्य[1] शब्द पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्सपक्षवत् ॥

एक एवाय हेतुरनित्यत्व इव नित्यत्वेऽपि समान इति ।

नित्य शब्द पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्सपक्षवदिति[2] । एकत्र तुल्य लक्षणविरुद्धहेतुद्वयोपनिपातो विरुद्धाऽव्यभिचारीत्येके ॥

एक इति वयमित्यर्थ । अन्ये तु प्रकरणसमोऽयमित्याहु । भिन्नविषय हेतुद्वयनिपातो विरुद्धाऽव्यभिचारी माऽभूदित्येकत्रेतिपदम् । तथापि नित्य

१ च omits अनित्य शब्द सपक्षवत् ।
२ च reads गगनवत् ।

शब्दः कार्यत्वाद् घटवद् गुणः शब्दः कर्मव्यतिरिक्तसामान्यवत्त्वे सति सामान्यवतामनाधारत्वाद्रूपादिवत्यनयोर्विरुद्धाव्यभिचारित्वं स्यात् तन्निषेधाय विरुद्धग्रहणम् । एवमपि नित्यः शब्दः प्रमेयत्वादनित्यः शब्दः कार्यत्वादित्यनयोस्तथात्वं स्यादित्यतस्तुल्यलक्षणग्रहणम् । प्रकृतप्रमेयस्यानैकान्तिकत्वात् तुल्यलक्षणत्वं निरूपाऽऽत्मकतुल्यलक्षणाभावादुदाहरति—

यथा नित्यमाकाशममूर्तद्रव्यत्वादात्मवत्, अनित्यमाकाशमस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यगुणाऽऽधारत्वाद् घटादिवत् ॥

ननु वस्तुनो द्वैरूप्यासंभवादवश्यमन्यतरानुमानं सुनष्टमेव ततश्चासिद्धादिदूषणदुष्टत्वात्तेष्वेवान्तर्भावो भविष्यति किं हेत्वाभासाऽभ्युपगमेनेत्याऽऽशंक्याऽऽह ।

स खलु पुरुषविशेषमपेक्षमाणो हेत्वाभासो भवत्यन्यतरासिद्धवदिति॥

यथा परं प्रति असिद्धं हेतुं यः समर्थयितुमशक्तस्तदपेक्षयाऽन्यतरासिद्धो हेत्वाभासो भवति, यथा वा दूषणान्तरोद्भावनासमर्थस्य प्रकरणसमः तथा-दूषणान्तरोद्भावनायां विकलशक्तेर्विरुद्धाव्यभिचारीति । यदा त्वन्यतरानुमानस्य धर्मिग्राहकप्रमाणबाधमुद्भावयति तदा कालात्ययापदिष्टदोषदुष्टं भवत्येकमन्यतरत्प्रमाणमिति । अत्र पुनरनित्यत्वसाधकानुमानमेव धर्मिग्राहकप्रमाणबाधितम् । तथाहि व्यापकमेवाऽऽकाशमिति प्रत्यक्षपरिच्छेदे समर्थितम् । अतः समानजातीयोऽपादानकारणाभावादाकाशमनुत्पत्तिधर्मकं सिद्धमिति कथं तदनित्यं भविष्यतीति ।

हेतुप्रसंगेन हेत्वाभासानभिधायोदाहरणाऽऽख्यमवयवमाह—

सम्यग्दृष्टान्ताभिधानमुदाहरणम् ।

सम्यगित्यभिधानविशेषणं भिन्नं पदम् । तच्चाव्याप्त्यभिधानादेर्निरासार्थम् उदाहरणभेदमाह—

---

१ ङ reads अमूर्तत्वात् । २ ग, घ, ङ and च add एवं before अनित्य ३ च reads ग्राह्यविशेषगुण०

तद्द्विविधम् । साधर्म्यवैधर्म्यभेदात् ॥

साधर्म्यवैधर्म्ये एव भेदस्तस्माद्द्विविधस्यापि लक्षणोदाहरणे दर्शयति ।

तत्रान्वयमुखेन दृष्टान्ताभिधानं साधर्म्योदाहरणं यथाऽनित्यः शब्दस्तीव्रादिधर्मोपेतत्वात् । यद्यत्तीव्रादिधर्मोपेतं तत्तदनित्यं दृष्टं यथा सुखादीति । व्यतिरेकमुखेन दृष्टान्ताभिधानं वैधर्म्योदाहरणं यथा यदनित्यं न भवति तत्तीव्रादिधर्मोपेतमपि न भवति यथाऽऽकाशमिति । एतेन उदाहरणाभासानामनुदाहरणत्वमुक्तं भवति ॥

दृष्टान्तग्रहणव्याप्तेः प्रमाणोपपन्नत्वं सूचयितुं न पुनरवश्यमुदाहरण वाच्यमिति नियमयितु । शेषं स्पष्टम् । उदाहरणलक्षणाभिधानादुदाहरणाभासा निरस्ता भविष्यन्तीत्यभिप्रायेण तल्लक्षणमवातरभेदं च सोदाहरणमाह ।

उदाहरणलक्षणरहिता उदाहरणवदाभासमाना उदाहरणाभासास्ते चानेकप्रकाराः तथा चाऽनित्यं मनो मूर्तत्वादित्येतस्मिन्प्रयोगे सर्वे उदाहरणाभासा उच्यन्ते इति ॥

विस्तारभीत्येति शेषः ।

यन्मूर्तं तदनित्यं यथा परमाणुरिति साध्यविकलः ॥

साध्यस्य अनित्यत्वस्य परमाणावभावात् ॥

यथा कर्मेति साधनविकलः ॥

साधनस्य मूर्तत्वस्य कर्मण्यभावात् ।

यथाऽऽकाशमित्युभयविकलः ॥

उभाभ्यां साध्यसाधनाभ्यां विकलः दृष्टान्ताभास इति सर्वत्र सबंधः ।

स्पष्टम् ।

---

१ घ, and च read साधर्म्योदाहरणं, वैधर्म्योदाहरणं चेति ।

२ क omits एतेन....भवति ।

३ ग, घ, ङ, च read अनित्य दृष्ट

यथा खरविषाणमित्याश्रयविकलः ॥ स्पष्टम् ।

घटवदित्यव्याप्त्यभिधानम् ॥

न व्याप्त्यभिधानमव्याप्त्यभिधानम् । यन्मूर्तं तदनित्यमिति वचनमन्तरेण व्याप्तेरप्रतीतेः ।

यदनित्यं तन्मूर्तं दृष्टं यथा घट इति विपरीतव्याप्त्यभिधानमिति ॥

यत्र साधनजातीयमस्ति तत्र साध्यजातीयमवश्यमस्तीति हि वक्तव्यम् । अन्यथाभिधानं तु विपरीताव्याप्त्यभिधानम् ।

एतौ वचनदोषौ ॥

अव्याप्त्यभिधानविपरीतव्याप्त्यभिधानरूपौ वचनदोषौ । आद्याश्चत्वारोऽर्थदोषा इति भावः ।

यदनित्यं न तन्मूर्तमपि न भवति यथा परमाणुरिति साधनाव्यावृत्तः ॥

साधन मूर्तत्व यस्माद्दृष्टान्ताभासाद्व्यावृत्तमसौ साधनाव्यावृत्तः । साधनाव्यावृत्त यस्मिन्निति वा साधनाव्यावृत्तः । उदाहरणाभास इतिसंबधात् सर्वत्र पुल्लिङ्गनिर्देशः ।

यथा कर्मेति साध्याऽव्यावृत्तः, यथा घट इत्युभयाऽव्यावृत्तः, यथा खपुष्पमित्याश्रयहीन इति ॥

व्यक्तमेतत् ।

---

१ ग reads शशविषाण; ङ reads खपुष्पं
२ क, घ, ङ, च read हीनः
३ ग, ङ, च omit यथा घटः
४ ङ, च read न भवति

आकाशवदित्याप्त्यभिधानम् ॥

यदनित्य न भवति तन्मूर्तमपि न भवतीत्यभिधानमन्तरेण व्याप्तेरप्रतीतेः

यद्[2] मूर्तं न भवति तदनित्यमपि न भवति यथाकाशमिति[3] विपरीतव्याप्त्यभिधानम् ॥

यत्र साध्यं नास्ति तत्र साधनमपि नास्तीति तत्तु व्यतिरेके वक्तव्येऽन्यथाभिधानं साधनात्साध्यसिद्धावङ्गं न भवतीति दोष एव ।

एतौ च वचनदोषाविति ॥

अव्याप्त्यभिधानविपरीतव्याप्त्यभिधानलक्षणौ ।

अत्राद्याः षट् साधर्म्योदाहरणाभासा, इतरे षड्वैधर्म्योदाहरणाभासाः ।

अन्ये तु सन्देहद्वारेणापरानष्टावुदाहरणाभासान्वर्णयन्ति ॥

सन्देह एव द्वारमुपायस्तेन ।

संदिग्धसाध्यो यथा महाराज्यं करिष्यत्ययं सोमवंशोद्भूतत्वाद्विवक्षितराजपुत्रवदिति ॥

सोमवंशोद्भूतत्वेन निश्चित एव राज्यमकुर्वाणो दृष्टान्तीकृतः । न चासौ राज्यं करिष्यतीति निश्चयोऽस्त्यतः संदिग्धसाध्य एव दृष्टान्ताभासः ।

संदिग्धसाधनो यथा नायं सर्वज्ञो रागादिमत्त्वाद्[4]न्यपुरुषवदिति ॥

अत्रापि येनकेनचित्प्रकारेण निश्चितोऽसर्वज्ञो रागादिमत्त्वेनानिश्चितो दृष्टान्तीकृतः ।

संदिग्धोभयो यथा गमिष्यत्ययं स्वर्गं विवक्षितः पुरुषः समुपार्जितशुक्लधर्मत्वाद्[5]देवदत्तवदिति ॥

---

१ च reads यथाकाश २ क and ग read यदमूर्तं ३ क omits यथाकाश ४ ग, घ, ङ च read रथ्यापुरुष० ५ घ, ङ read अपरिचित देवदत्तपुत्रवत्

अत्र तु संदिग्धमुभयं स्वर्गगमनं समुपार्जितशुक्लधर्मत्वं च यस्य स संदिग्धोभय पुरुषो दृष्टान्तीकृत ।

संदिग्धाश्रयो यथा नायं सर्वज्ञो बहुवक्तृत्वाद्भविष्यद्देवदत्तपुत्रवदिति ॥

भविष्यद्देवदत्तपुत्रे प्रमाणाभावात्संदिग्धाश्रय उदाहरणाभास ।

संदिग्धसाध्याव्यावृत्तो यथा यो महाराज्यं न करिष्यति स सोमवंशोद्भूतोऽपि न भवति यथाऽन्यो राजपुरुष इति ॥

साध्यमव्यावृत्त यस्मादसौ साध्याव्यावृत्त संदिग्धश्चासौ साध्याव्यावृत्तश्च संदिग्धसाध्याव्यावृत्त सोमवंशादन्यत्रोद्भूतस्याऽपि महाराज्याकरणे प्रमाणाभावात् ।

संदिग्धसाधनाव्यावृत्तो यथा यस्तु सर्वज्ञ स रागादिरहितो यथा समस्तशास्त्राभिज्ञ पुरुष इति ॥

समस्तशास्त्राभिज्ञस्य रागादिरहितत्वे प्रमाणाभावात् संदिग्धसाधनाव्यावृत्त इत्यर्थ ।

संदिग्धोभयाव्यावृत्तो यथा य स्वर्गं न गमिष्यति स समुपार्जितशुक्लधर्मोऽपि न भवति यथा दु स्थ पुरुष इति ॥

दु स्थस्याऽपि पुरुषस्य स्वर्गगमने शुक्लधर्माभावे च प्रमाणाभावं इति भाव ।

संदिग्धाश्रयो[1] यथा य सर्वज्ञ स बहुवक्ताऽपि न भवति यथा भविष्यद्देवदत्तपुत्र ॥

स्पष्टमेतत् । चतुर्थावयवस्य लक्षणमाह ।

दृष्टान्ते प्रसिद्धाऽविनाभावस्य साधनस्य दृष्टान्तोपमानेन पक्षे व्याप्तिव्यापक वचनमुपनय ॥

---

१ क reads संदिग्धाश्रयाव्यावृत्तो यथा

साधनस्य च पक्षे व्याप्तिख्यापक वचनमुपनय इत्युक्ते हेतुरूपवचनस्याप्युपनयप्रसगस्तन्निवृत्त्यर्थं दृष्टान्तोपमानेनेतिपद तच्चोपलक्षणम्। तेन दृष्टान्तोपमानेन वा दृष्टान्तवैधर्म्येण वा सहेत्यर्थः। शेष स्वरूपकथनार्थं।

स द्विविधः ॥

द्वैविध्य दर्शयति।

तथा च तीव्रादिधर्मोपेत शब्द इति साधर्म्योपनय । न च तथा तीव्रादिधर्मोपेत शब्दो न भवतीति वैधर्म्योपनयः ॥

यद्यपि द्वौ नञौ प्रकृतमर्थं गमयत इति न्यायेनार्थभेदो नास्ति तथाप्युक्तिभेदादुपनयभेदः, उक्तिभेदोऽप्युदाहरणभेदादिति।

उपनयानन्तरम् ॥

निगमन व्याख्यायत इति शेष। तदाह।

सहेतुकं प्रतिज्ञावद्वचनं निगमनं तस्मादनित्य एवेति ॥

सहेतुकमिति तस्मादित्यनुमानहेतुकमित्यर्थः, प्रतिज्ञावद्वचनमिति तत्समानं न तु प्रतिज्ञैव। परेणानिश्चितस्य सिसाधयिषितस्याभिधान हि प्रतिज्ञा। निगमन तु प्रतिज्ञातार्थसाधकहेत्वभिधानेन निश्चितस्यार्थस्याभिधानमिति। एव तर्हि व्याप्तिलिङ्गाभिधानादेव साध्यसिद्धेर्व्यर्थं निगमनमित्याशङ्क्याऽऽह।

न चेदमनर्थकम्। साध्यविरुद्धाभावप्रतिपादकप्रमाणसूचकत्वादस्य ॥

साध्यमानित्यत्वादिस्तस्य विरुद्धो यो नित्यत्वादिस्तस्याभावोऽनुपपन्नत्व तस्य प्रतिपादक यत् प्रमाण तस्य सूचकत्वात्। तस्मादनित्य इत्युक्तम्। सिद्धे सत्यारम्भो नियमार्थ इति न्यायात्सिद्धो न भवति, तत्र प्रमाणाभावाद्बाधक सद्भावाच्चेति प्रतीतिः। तदपि किमर्थमित्याशङ्क्याऽऽह।

---

१ च om. न च २ ग, ङ. च read प्रतिज्ञावचन, घ reads प्रतिज्ञायाः पुनर्वचन ३ after this ङ adds तदपि द्विविधम्—साधर्म्य वैधर्म्यभेदात् ४ च reads इति साधर्म्यनिगमन.

न च तदन्तरेण साध्यावधारणमुपपद्यते ॥

तदन्तरेण विपक्षबाधकप्रमाणमृतरेण साध्यस्यावधारणं निश्चयो नोपपद्यत इत्यस्मिन्नर्थे सूत्रसंवादमाह ।

तथा चोक्तम् 'विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः' (गौ. सू. १-१-४१) इति ॥

विमृश्य संशयं कृत्वा निर्णयः पुरुषेण क्रियते । काभ्यां पक्षप्रतिपक्षाभ्यां, पक्षविषय साधन प्रतिपक्षविषय दूषणमुपचारेण पक्षप्रतिपक्षशब्देनोक्तम् । किं च निगमनमसाधनांगमिति चत्वारो(?) बौद्धस्य स्ववृत्तिविरोधा इत्याह ।

निगमनाभिधानमसाधनांगमित्यभ्युपगम्य बाधकं ॥ प्रमाणमभ्युपगच्छतो निग्रहस्थानं प्रसज्यते निगमनार्थत्वाद् बाधकस्येति ॥

निगमनार्थत्वादिति निगमनप्रयोजनत्वादित्यर्थः । क्षणिकत्वादौ सत्त्वादिति साधनमभिधाय पश्चात् "असन्तोऽक्षणिकास्तस्य क्रमाक्रमविरोधत" इत्यादिना बाधक प्रमाण कुर्वतो बौद्धस्य स्ववृत्तिविरोधान्निग्रहः स्यादित्यर्थः ।

ननु सत्यपि निगमनवचने विप्रतिपद्यमानस्य परितोषाभावाद्बाधकमेवाभिधीयतां किमनेनेत्याशंक्याह ।

निगमनार्थविप्रतिपत्तौ हि 'बाधकप्रमाणोपन्यासो युक्त', हेत्वर्थविप्रतिपत्तौ तत्साधकप्रमाणोपन्यासवदिति ॥

इदानीं पञ्चावयवरूपानुमानस्तुतिद्वारेण कथालक्षणं प्रपञ्चयति ।

सोऽयं परमो न्यायो विप्रतिपन्नपुरुषप्रतिपादकत्वात्कथाप्रवृत्तिहेतुत्वाच्च ॥

सोऽयं पञ्चावयवरूपो न्यायः परम उत्कृष्टः । का पुनरियं कथेत्याशंक्याह ।

वादिप्रतिवादिनोः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहः कथा ॥

साधनदूषणरहितपक्षप्रतिपक्षपरिग्रहमात्रं कथा मा भूदिति वादिप्रतिवादिग्रहणम् । यथायोगं साधनदूषणैर्वादिप्रतिवादिनोरित्यर्थः ।

भेदमाह ।

सा द्विविधा वीतरागकथा विजिगीषुकथा चेति ॥

तयोर्लक्षणमाह

यत्र वीतरागो वीतरागेणैव सह तत्त्वनिर्णयार्थं साधनोपालंभौ करोति सा वीतरागकथा वादसंज्ञयैवोच्यते ॥

यथा विजिगीषुकथाया वाद इति सामान्यसंज्ञा जल्प इति च विशेषसंज्ञा दृष्टा न तथात्र विशेषसंज्ञांतरमस्तीत्यर्थः । वादसंज्ञा च सकलकथासाधारणीति लोकव्यवहाराद्विज्ञायते तथा जल्पे च क्रियमाणे वाद कुरुव इति व्यवहरन्ति । वीतरागकथा वादसंज्ञयैवोच्यत इत्यत्र सूत्रकारवचनं दर्शयति ।

तथा चोक्तम्, प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः (गौ.सू १-२-१) इति ॥

साध्यते पक्षोऽनेन साधनं, उपालभ्यते दूष्यते प्रतिपक्षसाधनं येन स उपालम्भ इति प्रमाणैस्तर्केण वा विपर्यीकृतसामर्थ्यौ साधनोपालम्भौ यत्र स प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः । पक्षप्रतिपक्षात्मकत्वं कथात्रयेऽप्यस्तीति तत्रातिव्याप्तिर्माभूदिति प्रमाणेत्यादिपदम् । तत्र साधनोपालम्भग्रहणेन वितण्डातो व्यवच्छेदः । नहि वितण्डायामुभाभ्यामपि साधनमुपालम्भश्चोच्यते । जल्पव्यवच्छेदस्तु प्रमाणतर्कग्रहणेन । कथमनेन साधनेन स्वपक्षः साधयितुं शक्यः, अनेन चोपालम्भेन प्रतिपक्षसाधनं दूषयितुं शक्यमिति प्रमाणेन निश्चितसामर्थ्यौ तर्केण वा विपरीकृतसामर्थ्यौ साधनोपालम्भौ वादे कार्यौ नान्यथेति शुद्धाभिसंधित्वं पुरुषयोर्नियम्यते । न चैवं जल्पे तत्र ह्येकान्तपराजयावस्थायां छलादिप्रयोगस्यापि सूचकत्वात् । तथा च वक्ष्यति । सिद्धान्ताविरुद्ध इत्यादि पदं तु शिष्यशिक्षार्थम् । सिद्धान्ताविरुद्ध एव वादः कार्यो न पुनः शुष्कतार्किकवदीश्वरस्य शरीराभ्युपगमेन । तथा स्वपक्षसाधनं परपक्षदूषणं साधनसमर्थनं दूषणसमर्थनं शब्ददोषवर्जनमित्येतैः पञ्चभिरवयवैरुपपन्नः कार्यो येनाभिमतसिद्धिः स्यात् । शब्ददोषास्तु निरर्थकातिद्रुतोच्चारणाप्रसिद्धप्रयोगादयः । स वादो द्विविधः सप्रतिपक्षोऽप्रतिपक्षश्चेति । तत्रापि सूत्रं दर्शयति ।

तं प्रतिपक्षहीनं वा कुर्यात्प्रयोजनार्थमर्थित्वे सति (गौ. सू. ४-२-४९) इति ॥

तं वादं प्रतिपक्षविषयसाधनं प्रतिपक्ष उपचारात्। तेन हीनमपि वा कुर्यात् प्रयोजनार्थं तत्त्वज्ञानार्थमर्थित्वे सति। अस्य सूत्रस्य तात्पर्यार्थमाह।

प्रयोजनार्थित्वेन[1] यथा शिष्यो गुरुणा सह प्रश्नद्वारेणैवेत्यर्थः ॥

वादं करोति न पुनः प्रतिपक्षसाधनाभिधानद्वारेणेति शेषः। विजिगीकथालक्षणमाह।

यत्र विजिगीषुर्विजिगीषुणा सह लाभपूजाख्यातिकामो जयपराजयार्थं प्रवर्तते सा विजिगीषुकथा। वीतरागो वा परानुग्रहार्थं ज्ञानांकुरसंरक्षणार्थं च प्रवर्तते, सा चतुरंगा वादिप्रतिवादिसभापतिप्राश्निकांगा विजिगीषुकथा जल्पवितंडासंज्ञयोक्ता ॥

जयपराजयार्थमिति स्वस्य जयार्थं परस्य पराजयार्थं परानुग्रहार्थमिति परेषां शिष्यादीनां वेदप्रामाण्यमोक्षादौ निश्चयोत्पादनद्वारेण मोक्षशास्त्रादावाचार्यादौ श्रद्धोत्पत्तिद्वारेण वाऽनुग्रहः ज्ञानांकुरस्यात्मस्थस्य शिष्यात्मस्थस्य संरक्षणार्थं च बौद्धादिदुष्कृकेभ्यः। सा जल्पसंज्ञया वितंडासंज्ञया चोक्तेत्यर्थः अत्र सूत्रसंवादमाह।

तथा चाह। तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितंडे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कंटकशाखावरणवद् (गौ. सू ४-२-५०) इति ॥

उभयरूपाया अपि विजिगीषुकथाया लक्षणं सौत्रमेवेत्याह।

यथोक्तोपपन्नच्छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालंभो[2] जल्पः (गौ. सू. १-२-२) इति ॥

---

१ क omits प्रयोजनार्थित्वेन.

२ ग घ add लक्षण after यथोक्त

यथोक्ते वादलक्षणे यदुपपन्न योग्य यथोक्तोपपन्न तेनोपपन्न समद्वो यथोक्तोपपन्न इत्येकस्योपपन्नशब्दस्य लोपो द्रष्टव्य सुगत्वात्। उपपन्न च साधनोपालम्भवान्पक्षप्रतिपक्षपरिग्रह इति । प्रमाणतर्कग्रहण त्वनुपपन्न शुद्धाभिसंधिनैव जल्प कार्य इति नियमाभावात्। सिद्धि साधन, उपालम्भ नमुपलम्भ, छलजातिनिग्रहस्थानैस्तु साधनोपालम्भो यत्र स तथाक्त । यद्यपि छलादीनामसदुत्तरत्वात्परमार्थतस्तै स्वपक्षसाधन प्रतिपक्षोपालम्भश्च कर्तुं न शक्यते तथापि भ्रान्ताना साधनापालम्भबुद्धिजननात्साधनोपालम्भहेतुत्वमुक्त मिति। अथवा प्रमाणेनैव साधन उपालम्भे च क्रियमाणे तद्विघाताय परप्रयु क्ताना छलादीनामनुद्भावने प्रमाणेषु दूषितत्वबुद्ध्या साधनमुपालम्भन च न स्याद्, उद्भावने तु छलादीन्येवासद्दूषणत्वेन प्रतीतानि साधनोपालम्भहेतुना प्रमाणानामगमाव भजन्त इति पारम्पर्येण छलादीना तद्धेतुत्वम्।

स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितडा ॥

स वादो जल्पश्च प्रतिपक्ष स्थाप्यते यथा सा प्रतिपक्षस्थापना प्रमाण तया विहीनो वितडा, न पुन प्रतिपक्ष एव नास्तीत्यर्थ एव च वीतराग वितडा विजिगीषुवितण्डेति द्विविधा वितडा। एतद्य त प्रतिपक्षहीनमपि वा कुर्यात् (गौ सू ४ २ ४९) इत्ति सूत्रेणापि सूचितम्। अज्ञातस्वरूपाणा छल दीना न साधनोपालम्भहेतुत्वेनापि स्ववाक्ये पारवर्जन परवाक्येषूद्भावन वा कर्तुं शक्यमिति तेषा लक्षणमाह।

वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ॥ (गौ. सू १-२-१०)

अर्थस्य विरुद्धत्वेन कल्पनमर्थविकल्पस्तस्योपपत्त सम्भवस्तया वचनस्य विघातो दूषण यत्तच्छलम्। उदाहरण तु विशेषलक्षण भविष्यति। विभागमाह।

तत्त्रिविधम्। वाक्छल सामान्यछलमुपचारछल चेति॥(गौ सू १-२-११)

त्रैविध्य लक्षणत्रैविध्यादत आह।

तत्र यथाऽविशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना वाक्छलम्॥ (गौ सू १-२ १२)

अनेकार्थाभिधायि पद वाक्य चात्र विशेष, तत्रशार्थाभिधानाय प्रयोग

एवोपचारादविशेषाभिहितेऽर्थे इत्युक्तम् । तस्मिन्सति वक्तुरभिप्रायादर्थांतर कल्पना यत्र वचनविघाते तद्वाक्छल वाङ्निमित्तत्वात् । यद्यपि वाङ्निमित्त सर्वमपि छल तथाप्यन्यत्र सामान्योपचारयोः प्रधानत्वात्तेन व्यपदेशः । उदाहरणमाह ।

नवकंबलोऽयं माणवक इत्युक्ते, छलवाद्याह कुतोऽस्य नवकंबला इति॥

नूतनकबलत्वमत्र वक्तुर्विवक्षितम्, प्रतिवादी तु नवसख्याककबलवत्व विवक्षितमित्यारोप्यासभवेन दूषयति । तस्य परिहारमाह ।

तस्याप्रतिपत्तिलक्षणं निग्रहस्थानं वाच्यम् । नव· कंबलोऽस्येति वक्तुरभिप्रायापरिज्ञानादिति ॥

नवकबलवत्त्वस्य प्रत्यक्षत्वाच्च वक्तुरभिप्रायापरिज्ञानमिति । तत्राह

" उत्तरापरिज्ञानाद्वेति "

अप्रतिपत्तिलक्षण निग्रहस्थान वाच्यमित्यनुवर्तते । दूषणान्तरमाह सत्यम् । सिद्धसाध्यतेत्युत्तरस्यापरिज्ञानात् ।

विप्रतिपत्तेर्वा विपरीतज्ञानात् ॥

विपरीतस्य वक्तुरभिप्रायादन्यस्यार्थस्य नवसख्यासंबाधित्वस्य परिज्ञानात् ।

संभवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसद्भूतार्थकल्पना सामान्यच्छलम् (गौ. सू. १-२-१३) ॥

ब्राह्मणादेश्चतुर्वेदाभिज्ञत्वलक्षणो धर्मः प्रायेण सभवतीति सभवद्देनोक्तः । तस्यातिव्याप्तिसामान्यमतिसामान्य तेन योगादसद्भूतार्थकल्पना यत्रवचनविघाते निमित्त तत्सामान्यनिमित्तत्वात्सामान्यच्छलमिति । अत्रोदाहरणमाह ।

अहो नु खल्वयं ब्राह्मणश्चतुर्वेदाभिज्ञः इत्युक्ते केनचिन्न्यायवाद्याह, किमत्राश्चर्यं संभवति हि ब्राह्मणे चतुर्वेदाभिज्ञत्वमिति । अत्र छलवाद्याह । न । व्रात्येनानैकान्तिकत्वात् ॥

चतुर्वेदाभिज्ञत्वे ब्राह्मणत्वं लिङ्ग विवक्षितमिति मत्वानेनानैकान्तिको दर्शितः । परिहरति ।

तस्यापि पूर्ववन्निग्रहस्थानं वाच्यम् ॥

अप्रतिपत्तिलक्षणमभिप्रायापरिज्ञानादुत्तरापरिज्ञानाद्वा विप्रतिपत्तेश्च विपरीतहेतुत्वस्य परिज्ञानादिति । चोदयति ।

कस्मात् ।

परिहरति ।

हेतुत्वेनाऽविवक्षितत्वात् । किं तर्हि । ब्राह्मणत्वे सति चतुर्वेदाभिज्ञत्वमाश्चर्यकारणं न भवतीत्यभिप्रायः सुक्षेत्रे शालिसम्पत्तिवदिति ॥

क्षत्रियादावेवाश्चर्यकारणं विद्याचरणसम्पन्नः पुनर्ब्राह्मण इति सर्वोऽपि ब्राह्मणजातिः स्तूयते तत्र श्रद्धोत्पादनार्थमवज्ञापरिहारार्थं चेत्यर्थः ।

उपचारप्रयोगे मुख्यार्थकल्पनया प्रतिषेध उपचारच्छलम्, यथा मञ्चाः क्रोशन्तीत्युक्ते च्छलवाद्याह पुरुषाः क्रोशन्ति न मञ्चास्तेषामचेतनत्वादिति ॥

क्षेत्रपरिरक्षणार्थं कृतः काष्ठमयश्चतुःस्तम्भरूपो मञ्चः । छलवादिनो दूषणमाह ।

तस्यापि पूर्ववन्निग्रहस्थानं वाच्यम् । उभयथाऽपि लोके शास्त्रे च शब्दप्रयोगदर्शनादिति ॥

पराभिप्रायापरिज्ञानादुत्तरापरिज्ञानाद्वाऽप्रतिपत्तिलक्षणं निग्रहस्थानं विप्रतिपत्तिर्वा परेणाविवक्षितस्य मुख्यार्थस्य स्वीकारेण दूषणात् । उभयथा मुख्यप्रकारेण गौणप्रकारेण लोके शास्त्रे च प्रयोगदर्शनात् । अतो गौणशब्दप्रयोगे परेण कृते मुख्यार्थस्य प्रतिषेधात्वमनीषिकाप्रतिषेधोऽसौ न परोपालम्भ इति । जातिनिग्रहस्थानयोर्लक्षणमाह ।

प्रयुक्ते हेतौ समीकरणाभिप्रायेण प्रसङ्गो जातिः । पराजयनिमित्तं निग्रहस्थानम् ॥

प्रसङ्गः प्रतिषेधः । स च प्रत्यक्षाभासादावस्तीति न व्याप्तौ जातिरतः प्रयुक्ते हेताविति पदम् । तस्याप्यसिद्धत्वादिप्रसङ्गः प्रयुक्ते हेतौ भवतीति.

तद्व्यवच्छेदाय समीकरणाभिप्रायेणेति पदम्। असिद्धत्वादिचोदनं तु परपक्षप्रतिषेधाय न तु स्वपक्षस्य परपक्षेण समीकरणाभिप्रायेण। यद्यपि प्राप्त्यप्राप्तिसमादिष्वेतल्लक्षणं नास्ति तेषां परपक्षेण समीकरणाभिप्रायेणाप्रवृत्तेस्तथापि बाहुल्यापेक्षयेदं लक्षणं विवक्षितम्। अपक्षव्याप्त्यतिप्रसंगो जातिरिति तु निर्दिष्टं सूत्रकारेण। उक्तानामनुक्तानां चानयोर्भेदानां निरवशेषेणानभिधानहेतुमाह।

बहवश्चानयोः सूक्ष्मा भेदास्तेषां कियन्तो भेदा लक्षणोदाहरणाभ्यां प्रदर्श्यन्ते ॥

तेषामिति निर्धारणे षष्ठी तेषां मध्ये इत्यर्थः।

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्यसमौ (गौ. सू. ५-१-२) ॥

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामन्वयव्यतिरेकाभ्यामुपसंहारे साध्यस्येति शेषः। तद्धर्मस्य साध्यधर्मस्यानित्यत्वादेर्विपर्ययो नित्यत्वादिस्तस्योपपत्तिः सिद्धिस्तदर्थे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेरिति तादर्थ्ये षष्ठीविधानात्साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामेव समीक्रियमाणौ प्रसंगौ साधर्म्यवैधर्म्यसमौ। अनयोरुदाहरणमाह।

यथाऽनित्यः शब्दः कृतकत्वाद् घटवदित्युक्ते जातिवाद्याह यद्यनित्यघटसाधर्म्यात्कृतकत्वादनित्यः शब्द इष्यते नित्याकाशसाधर्म्यादमूर्तत्वान्नित्यस्तर्हि प्राप्नोति, यदि च नित्याकाशवैधर्म्यात् कृतकत्वादनित्य इष्यते, अनित्यघटवैधर्म्यादमूर्तत्वात्तर्हि नित्यः प्राप्नोति विशेषाभावादिति। अनयोरुत्तरम् ॥

अत्रैव विकल्पोऽमूर्तत्वं यथा नित्यत्वसाधकं न भवति तथा सर्वमपि साधर्म्यं वैधर्म्यं च साध्यसाधकं न भवतीत्युच्यते किंवा कृतकत्ववत्सर्वमपि साधर्म्यं वैधर्म्यं च साधकं स्यादिति। आद्ये पक्षे जातेरनुत्थानं तस्या अपि साधर्म्याद्वैधर्म्याद्वा समुत्थानात्। द्वितीये पक्षे परिहारमाह।

अविनाभाविनः साधर्म्यस्य वैधर्म्यस्य च हेतुत्वाभ्युपगमादप्रसंगो धूमादिवदिति ॥

यथा अग्निमत्साधर्म्यादनग्निमद्वैधर्म्याद्वाविनाभूताद्धूमादेर्वाऽग्निमत्त्व सिध्यति न पुनरग्निमत्साधर्म्यमात्रादनग्निमद्वैधर्म्याद्वा केवलात्सिध्यति तथा चेत्यर्थ । अविनाभाविन इत्यनेन विशेषाभावोऽसिद्ध इति सूचयति ।

साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयसाध्यत्वाच्चोत्कर्षापकर्षवर्ण्यावर्ण्यविकल्पसाध्यसमा (गौ सू ५ १ ४) इति ॥

साध्य पक्षो विवक्षित । साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुत्कर्षापकर्षविकल्पसमा इत्युभयसाध्यत्वाच्च साध्यसम इति सबध । उत्कर्षापकर्षविकल्पशब्देषु भावे घञ्, साध्यशब्देषु भावे कृत्य । तदयमर्थ पक्षदृष्टान्तयोर्धर्मस्य विकल्पाद्वैचित्र्याद्यदोत्कर्षं प्रसञ्जयति तदोत्कर्षसम , यदा चापकर्षं तदापकर्षसमस्तथा साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मस्य मूर्तत्वामूर्तत्वादेर्विकल्पनाच्चित्रत्वानित्यत्वविकल्प यदा प्रसञ्जयति तदा विकल्पसम , यदा च साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयस्य साध्यत्वमपि प्रसज्यत इत्यभिधाय ततो दृष्टान्तस्य साध्यत्वे को हेतु को वा दृष्टान्त इति प्रसञ्जयति तदा साध्यसम । उभयसाध्यत्वाच्चेति चकारेण धर्मविकल्प समुच्चीयते हेतुहेतुमद्भावेन च सबध । सूत्र विवृणोति ।

साध्ये दृष्टान्तादनिष्टधर्मप्रसग उत्कर्षसम । इष्टधर्मनिवृत्तिरपकर्षसम इति ॥

दृष्टान्तात्घटादा(?)साध्ये शब्दादौ अनिष्टस्याविद्यमानस्य धर्मस्य सावयवत्वादे प्रसग परेणापाद्यमान उत्कर्षसम । इष्टधर्मनिवृत्तिरित्यापाद्यमानेति शेष । अनयो स्वरूपमाह ।

यदि कृतकत्वादनित्य शब्दस्तदा घटवदेव सावयव स्यात् । अथ नैवमनित्योऽपि तर्हि न स्यादविशेषात् । अश्रावणश्च घटो दृष्ट शब्दोऽपि श्रावणो न स्यादविशेषादिति । शब्दो यदि कृतकत्वानुमानेनानित्यो वर्ण्यते तदा घटोऽपि कृतकत्वानुमानेनानित्यो वर्ण्य स्यात् ।

---

१ क Omits वर्ण्यावर्ण्य

१ क Omits यदि वर्ण्यावर्ण्यसमौ

अथानवस्थाभयाद् घटस्तेनैवानुमानेनानित्यो वर्ण्यते ततः शब्दोऽप्यवर्ण्यः स्यादविशेषादिति वर्ण्यावर्ण्यसमौ ॥

स्पष्टम् ।

अथ विकल्पसमः कृतकत्वाविशेषे यथा मूर्तत्वामूर्तत्वादिधर्मविकल्पस्तथा नित्यत्वानित्यत्वविकल्पोऽपि स्यादविशेषादिति ॥

साध्यदृष्टान्तयोरिति वाक्यशेषः ।

अथ साध्यसमो यदि कृतकत्वादुभयोरनित्यत्वं तर्हि साध्यत्वमप्युभयोः स्यात् । न वा कस्यचिदविशेषादिति ॥

ततश्च साध्यत्वे को हेतुर्दृष्टान्तस्य को वा दृष्टान्त इति प्रसङ्गः साध्यसम इति भावः ।

एतेषामुत्तरं किंचित्साधर्म्यादुपसंहारे सिद्धे वैधर्म्यादप्रतिषेधः (गौ. सू. ५-१-९) ॥

किंचित्साधर्म्यादीषत्साधर्म्यादुपसंह्रियते यस्मिन् स उपसंहारो दृष्टान्तस्तस्य सिद्धेर्वैधर्म्यात्सर्वथा साधर्म्यादापाद्यमानादप्रतिषेधः साधर्म्यस्येति शेषः । अथवा किंचित्साधर्म्यादविनाभूतकृतकत्वादिलक्षणादुपसंह्रियत इत्युपसंहार· साध्यस्तस्य सिद्धेर्वैधर्म्यादविनाभावशून्यादप्रतिषेधः साध्यस्य । सूत्रार्थं संक्षेपेणाह ।

किंचित्साधर्म्याद्धूमवत्त्वादिलक्षणात्साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पेऽपि व्यवस्था दृष्टा । तदपलापे लोकादिविरोध· सर्वानुमानाप्रामाण्यप्रसंगश्चेति ॥

व्यवस्था वह्निमत्त्वस्यैव सिद्धिर्दृष्टा न पुनर्यस्य कस्यापि दृष्टान्तधर्मस्य सिद्धिः। नापि तदसिद्धौ वह्निमत्त्वस्याप्यसिद्धिः ।

---

१ ट. omits अथानवस्थाभयात्

प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्त्याऽविशिष्टत्वादप्राप्त्याऽसाधकत्वाच्च प्राप्त्यप्राप्तिसमौ (गौ. सू. ५-१-७) इति ॥

साध्य प्राप्य शब्दादिकार्य च तद्विषयं ज्ञान। हेतोरित्यस्यानन्तर साधकत्वमसीकृतमित्युपसहारः। विकल्पस्त्वय जात्युत्थानिदाननिरूपणार्थं प्राप्त्याविशिष्टत्वादप्राप्त्यासाधकश्चेति। अत्र हेतुरसाधक इति प्रतिषेधोऽध्याहार्यः। सूत्रार्थमाह।

यद्यय हेतु. प्राप्य साध्यं साधयेदुभयोः प्राप्त्यविशिष्टत्वादङ्गुल्योरिव किं कस्य साधनं साध्यं चेति ॥

प्राप्तिः सयोगरूपा तया अविशिष्टत्व साधारणत्व तस्मात्।

अप्राप्य साधको नास्ति काष्ठाग्निवदिति ॥

नहि काष्ठमप्राप्य वह्निर्दहति प्रकाशयति वेत्यर्थः। परिहरति।

घटादिनिष्पत्तिदर्शनात्पीडने चाभिचारादप्रतिषेधः (गौ. सू. ५-१-८) इति ॥

निष्पत्तिरुत्पत्तिर्दर्शनेरिति च पीडन इति निमित्तसप्तमी पीडनार्थमभिचारदर्शनात्। प्राप्त्याविशेषेऽपि कुलालादिना मृत्पिंड एव घटीक्रियमाणः प्रदीपादिना च प्रकाश्यमानो दृश्यते न पुनर्विपर्ययस्तथानापीत्यर्थः। तथाऽप्राप्त्यविशेषेऽप्यभिचारकर्म पीडन शत्रोः कुर्वद्दृश्यते न विपर्ययस्तयोभयथापि हेतुत्वोपपत्तेरयुक्तो निषेधः। सूत्रस्य तात्पर्यार्थमाह।

प्राप्त्यप्राप्त्यविशेषेऽपि प्रतिनियतार्थवृत्तय एवैते साध्यसाधनत्वादयो धर्मास्ते निराकर्तुमशक्याः सर्वप्रमाणविरोधादिति ॥

किंचाय प्रसङ्गोऽपि हेतु प्राप्तः प्रतिषेधत्यप्राप्तो वेत्यादिदोषः समानस्तत स्तेनैव स्वस्य दुष्टत्वे हेतुरदुष्ट एव। जात्युत्तरान्तरमाह।

प्रागुत्पत्तेः कारणाभावादनुत्पत्तिसमः (गौ. सू. ५-१-१२) ॥

---

१. ग. घ. read प्राप्त्याविशिष्टत्वाद्।

२. ग. घ. ङ. read अनयोरुत्तर before घटादि।

सोदाहरणमस्यार्थमाह ।

अनित्यः शब्दः कृतकत्वादित्युक्ते प्रागुत्पत्तेरनित्यत्वे कारणं नास्तीति नित्यः प्रसक्तस्तस्योत्पत्तिरनुपपन्नेति ॥

अनुत्पत्त्या प्रत्यवस्थानमनुत्पत्तिसमः । परिहरति ।

तथाभावादुत्पन्नस्य कारणोपपत्तेरप्रतिषेधः ॥

उत्पन्नस्य शब्दस्य तथाभावादुत्पत्तिसद्भावात्कारणोपपत्तेरनित्यत्वसाधकहेतूपपत्तेरप्रतिषेधः । अन्यथा प्रतिज्ञादिवचनात्प्रागदुष्टो हेतुरदुष्टे च दूषणानुपपत्तिरिति जातिप्रयोगव्याघातात् । तात्पर्यार्थमाह–

अनुत्पन्नः शब्द एव नास्तीति कस्य नित्यत्वादि धर्मोऽभिधीयते ॥

आदिशब्दादनित्यपरिग्रहः ।

जात्यन्तरमाह ।

त्रैकाल्यासिद्धेर्हेतोरहेतुसमः (गौ. सू. ५-१ १८) ॥

त्रैकाल्येऽसिद्धिस्त्रैकाल्यासिद्धिरिति विग्रहः । एतदेव विवृणोति ।

यदि पूर्वं साधनमसति साध्ये कस्य साधनम् । अथ पश्चादविद्यमानं कथं साधनम् । अथ युगपत्तथापि किं कस्य साध्यं साधनं वेति द्वयोस्तुल्यकालत्वात् ॥

अविद्यमानमिति साध्यकाल इति शेषः । हेतोरहेतुत्वापादनाय प्रतिषेधो हेतुसम इति । परिहरति ।

न हेतुतः साध्यसिद्धेः ॥

साध्यस्य कार्यस्य शब्दस्य च हेतुत एव सिद्धेस्तत्त्वेऽन्येऽन्यश्च लोके दर्शनं न युक्तः प्रतिषेधः । यदि पुनरस्य हेतुतः साध्यसिद्धिर्नाङ्गीक्रियते तदा प्रवृत्तिनिवृत्तिभ्यामपि कस्यचिद्धर्मस्यासाधनात् तयोर्वैयर्थ्यप्रसङ्गः । एतदेवाह ।

प्रवृत्त्यादिविरोध इति सूत्रार्थः ॥

---

१ ग. घ. ङ. कार्यत्वात् ।

२ ङ. omits अथ पश्चात्......साधनम् ।

इतोऽपि हेतो प्रतिषेधो नापपद्यत इत्याह ।

प्रतिषेधानुपपत्तेश्च त्रैकाल्यासिद्धे ॥

यो य परेण प्रतिषेध क्रियते स किं प्रतिषेध्यात्पूर्वमुतपश्चादथ युगपत् ? यदि पूर्वं तदाऽसति प्रतिषेध्ये कस्याय प्रतिषेध स्यात् । अथ पश्चादसति प्रतिषेधे कथ प्रतिषेध्य । युगपच्चत् सव्येतरगोविषाणयोरिव कि कस्य प्रतिषेधक प्रतिषेध्य वा स्यात् । एककालत्वाविशेषात् । न चैवमस्यापि प्रतिषेधस्य त्रैकाल्यासिद्धेरिति दूषणे सत्यनवस्थाया कस्यापि सिद्धिर्नस्यादित्याशक्याह ।

स्ववचनेनैव प्रतिषेधासिद्धौ हेतुसिद्धिरिति सूत्रार्थ ॥

स्वरूपनाशकत्वाच्च दोष एव न भवतीति भाव । एतेन सर्वोऽप्यय साधर्म्यवैधर्म्यादिजातिप्रयोग स्वरूपमपि न प्राप्नोतीति ताच्छिष्यैरूहनीयमिति सूचयति । जात्यन्तरमाह ।

एकधर्मोपपत्तेरविशेषे सर्वाऽविशेषप्रसङ्गात्सद्भावोपपत्तेरविशेषसम (गौ सू ५ १ २३) ॥

एतदेव विवृणोति ।

यदि घटशब्दयोरेकस्य कार्यत्वस्योपपत्तेरनित्यत्वेनाऽविशेष इष्यते सर्वभावाना तर्हि सद्भावोपपत्तेरविशेष प्रसज्यत इति ॥

परिहरति ।

तत्रेदमुच्यते । सर्वथाऽविशेष प्रत्यक्षविरोध , अनित्यत्वेनाऽविशेषे त्वनुमानागमविरोध । केनचिदविशेषे प्रमेयत्वादिना सिद्धसाधनम् ॥

सर्वथाविशेष प्रतिषेधानुपपत्तेश्च प्रतिषेध्यप्रतिषेधयोर्भेदासिद्धिरित्यूह्यम् । आत्मादिर्नित्योऽनादिवस्तुभूतत्वाद्यन्नित्य न भवति तदनादि वस्त्वपि न भवति । यथा घटादीत्यनुमानम् , " अविनाशी वा अरेऽयमात्मा " (बृहदा० उ० ४।५।१४) इत्यागमस्ताभ्या विरोध ।

निर्दिष्टकारणाभावेऽप्युपलम्भादुपलब्धिसम (गौ सू ५ १-२७) ॥

हेतुरयुक्त इति प्रतिषेध इति शेष । सूत्र विवृणोति ।

पृथिव्यादिषु कार्यत्वसिद्धये निर्दिष्टस्य सावयवत्वस्याभावेऽपि बुद्धयादौ कार्यत्वमुपलभ्यम् ॥

इत्यप्रयोजकोऽय हेतुरिति । उपलब्ध्या प्रतिषेध उपलब्धिसम इति । परिहरति ।

सपक्षैकदेशस्यापि धूमादेर्गमकत्वदर्शनादप्रतिषेध ॥

सपक्षैकदेशे वर्तमानो हेतुरत्र सपक्षैकदेश इत्युक्त , उपचारात्, मञ्चशब्दन पुरुषवत्। सपक्षस्यैकदेशो यस्यासौ सपक्षैकदेश इति भिन्नाधिकरणो वा बहुव्रीहि । अथ सपक्षव्यापके हेत्वतरे सत्यव्यापकस्याप्रयोजकत्व नाव्यापक मात्रस्य धूमाद । इहाभूत्वाभावित्वस्य सपक्षस्य व्यापकत्वमिति तदप्य युक्तम् । द्रव्यत्वसाधने सपक्षव्यापकस्य गुणवत्वस्य समवायिकारणत्वस्य वा सद्भावेऽपि वायो क्रियावत्वादपि द्रव्यत्वासिद्ध । नापि कार्यत्वेऽभूत्वाभावि त्वमिति वाच्य । तयो पर्यायत्वादिति । इदानीमाशङ्कापूर्वक सूत्रोक्त परिहारमाह ।

कथ तर्हि बु द्यादौ कार्यत्वासिद्धिरित्यत आह कारणान्तरादपि तद्धर्मोपपत्तेरप्रतिषेध (गौ सू ५ १ २८) ॥

तद्व्याचष्टे ।

प्रमाणान्तरादपि कार्यत्वसिद्धिरित्यर्थ ॥

यथा धूमाभावेऽयोगोलकादौ प्रमाणान्तरादग्निसिद्धिस्तथेत्यथ । प्रमाणान्तरमेव दर्शयति ।

प्रमाण चानुपलब्धिकारणेष्वसत्सु प्रागूर्ध्व चानुपलम्भादिति ॥

तथाहि बुद्धयादि कार्यमनुपलब्धिकारणेष्वसत्सु प्रागूर्ध्वं चाऽनुपलभ्यमान त्वात्, घटादिवत् । येष्वावरणादिषु सत्सु बुद्धिघटादयो विद्यमाना अपि न गृह्यन्ते तान्यनुपलब्धिकारणानीत्युच्यन्ते । अस्मिन्ननुमाने जात्युत्तर सौत्र दर्शयति ।

---

१. ग ड add घटवत् after अनुपलम्भात् ।

तदनुपलब्धेरनुपलम्भादभावसिद्धौ तद्विपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिसम (गौ सू ५ १ २९) इति ॥

तद्विपरीतोपपत्तेरित्यस्मादसिद्धो हेतुरिति प्रतिपक्षाऽध्याहाय । सूत्रमाचष्टे।

तस्य बुद्ध्यादिकार्यस्यानुपलब्धेरनुपलम्भादभावसिद्धावनुपलब्धिविपरीतोपलब्ध्युपपत्तेः प्रागूर्ध्वमपि बुद्ध्यादेः सद्भाव सेत्स्यतीति भाव ॥

अनुपलब्ध्या प्रत्यवस्थानमनुपलब्धिसम, उपलभ्यमानत्व उपलब्धिरेव स्यान्नानुपलब्धिरिति भाव । परस्यात्तरमाह ।

अनुपलभात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतु ॥

अनुपलब्धेरनुपलभकत्वादनुपलम्भरूपेण प्रतीयमानत्वादहेतु । बुद्ध्यादनुपलब्धेनाभावसाधकानुपलब्धिरित्यर्थ । अमुमेवार्थमाह ।

नास्तीति ज्ञानमनुपलब्धि । सा च तत्स्वभावतया प्रत्यात्मवेद्या । अतस्तदनुपलब्धिरसिद्धेत्यभिप्राय ॥

यदाऽपि उपलभ्यमानाऽनुपलब्धिस्तदाऽपि तस्या प्रत्यात्मवेद्यत्वादनुपलब्धिरिष्टा । तथाहि शास्त्रज्ञानमपि पूर्वं नास्तीदानीं चास्ति शास्त्रज्ञानमपि नोपलभ्यत इत्यनुपलम्भरूपेण जायते । एतेनोपलभ्यमानत्वादुपलब्धि स्यादित्येतत्प्रत्युक्तम् । विधिमुखेनोपलब्धिर्यथा प्रतीयते तथाऽनुपलब्ध प्रतीत्यभावात् । किंच परवचनस्य स्वरूपाप्रतिषेधात्मकत्वे हेतोरप्रतिपक्ष स्यात् स्वरूपप्रतिषेधकत्वे स्वयमेव स्यादित्यलम् ।

नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेर्नित्यसम । (गौ सू ५ १ ३५) इति ॥

अस्यार्थमाह ।

अनित्यत्वस्य धर्मस्य नित्य सर्वदा सद्भावे धर्मिणोऽपि शब्दस्य सर्वदा सद्भाव । अथानित्यत्व सर्वदा नास्ति तथाप्यनित्यत्वाभावान्नित्य शब्द इति ॥

धर्मिणोऽपि शब्दस्य सर्वदा सद्भाव इति धर्मिणमन्तरेण धर्मस्यावस्था

नाभावादिति भावः। नित्यत्वस्य प्रसगो नित्यसमः। परिहरति।

अनित्यत्वस्य सर्वदाऽभ्युपगमे नित्यत्वविरोधः। अनभ्युपगमे चासिद्धो हेतुः ॥

नित्य सर्वदा नित्यत्वस्य भावादित्ययमसिद्ध इत्यर्थः। यत्तु धर्मस्यावस्थानाद्धर्मिणोऽप्यवस्थानप्रसग इति दूषण तत्राऽऽह।

प्रध्वंसश्चानित्यत्वं न च तस्मिन्सति शब्दसद्भाव इति ॥

भावात्मको हि धर्मो निराश्रयो न भवति न त्वभावात्मक इति भावः। ननु सूत्रकारेणोक्तानामन्यासा विद्यमानानामिह कस्मादनभिधानमित्याशक्याऽऽह।

एतेनान्यत्वस्याऽऽत्मनोऽनन्यत्वादन्यत्वं नास्तीत्यसदुत्तराणि प्रत्युक्तानि ॥

एतेन कतिपयजातीना स्वरूपदर्शन परिहाराभिधानेन प्रत्युक्तानि तत्समानन्यायतयेति भावः। यदिदमन्यदुच्यते तत्स्वरूपादन्यदुतानन्यत्, यदि स्वरूपादन्यत्तदात्मशानादसदेव स्यात्। अथानन्यत्तदाप्यनन्यत्वादेवान्य न भवतीत्यन्यताया अभाव इतीयमनन्यसमा जातिः। कथमिय निराकृतेत्यत आह।

निमित्तान्तरात्संज्ञान्तरे योज्यमानेऽप्यर्थे तथाभावस्य निराकर्तुमशक्यत्वात् ॥

निमित्तान्तरात्स्वरूपापेक्षया भेदाभावलक्षणात्संज्ञान्तरेऽनन्यशब्दे योज्यमाने परेणाप्यर्थे तथाभावस्य वस्त्वन्तरापेक्षयान्यशब्दवाच्यत्वस्य निराकर्तुमशक्यत्वात्। यदि वा घटादौ निमित्तान्तरात्पदार्थान्तरापेक्षया भेदलक्षणात्संज्ञान्तरेऽन्यशब्दे योज्यमानेऽर्थे तथाभावस्य स्वरूपापेक्षया भेदशून्यत्वस्य निराकर्तुमशक्यत्वात्पुलादिवदित्यर्थः।

ननु तथापि वचनव्यक्त्या सगृह्य जात्युत्तराणि सर्वाणि कस्मान्नोक्तानीत्याह।

---

१. घ adds पृथक् before नास्ति।

आनन्त्यान्न सर्वाणि जात्युत्तराण्युदाहर्तुं शक्यन्ते सूत्राणाम प्युदाहरणार्थत्वात् ॥

सूत्राणामुदाहरणार्थत्व च चतुर्विशतिव्यतिरिक्तजात्यन्तरेणाप्यनन्यसमा दिना स्थानान्तरे सूत्रकारेण प्रदर्शनस्थानकरणाद्विज्ञायते । उपसहरति ।

उक्ता जातिभेदाः । अथेदानीं निग्रहस्थानान्युच्यन्ते । तान्यपि विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्त्योर्विकल्पानन्त्यादसख्यातानीत्यत सक्षेपेण व्युत्पा द्यन्ते ॥

सूत्रोक्तानि द्वाविंशतिनिग्रहस्थानानीति लक्षणोदाहरणाभ्या प्रदर्श्यन्त इत्य र्थ । तथा च सूत्रम् ।

प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासन्यास, हेत्वन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक, अप्राप्तकाल, न्यून अधिक, पुनरुक्त, अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण निरनुयोज्यानु योग, अपसिद्धान्त, हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि । (गौ सू १२१) ॥

सूत्रे वाक्यात्मकानामपि विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्तिसूचकत्वेन पराजयनिमि त्तत्वान्निग्रहस्थानमियुक्तम् । असमासकरणमन्यो यनिरपेक्षाणामेषा स्वकार्यकर णसामर्थ्यप्रकटनार्थम् । सूत्रक्रमेण लक्षणमाह ।

तत्र साध्ये प्रतिदृष्टान्तधर्मानुज्ञा प्रतिज्ञाहानि ॥

अस्या उदाहरणमाह ।

यदि कृतकत्वादनित्य शब्द इष्यते तर्हि आकाशवदमूर्तत्वा न्नित्य किं नेष्यते । एव प्रतिवादिनोक्ते वाद्याह भवतु किं नो बाध्यते ।

---

१ ग नोध्यत इ गाधत ।

तस्य नित्यत्वाभ्युपगमेनानित्यत्वप्रतिज्ञा हीयतेऽत्त प्रतिज्ञाहानिर्नाम निग्रहस्थानं भवतीति ॥

उपलक्षणमेतत् । हेतुहान्यादीनामप्यनेन सग्रह' । तथाह्यनित्य शब्दः प्रमेयत्वादित्यस्य हेतोरनैकान्तिकत्वेन प्रतिषेधे कृते सत्यमस्तु तर्हि कृतकत्वादिति ब्रुवतो हेतुहानि । अनित्ये वाङ्मनसे कार्यत्वादित्यस्य भागासिद्ध्या प्रतिषेधे भाग एव तर्हि पक्षीकृत इति वदत पक्षहानि । एव प्रतिज्ञाविशेषहान्यादयोऽस्माभिर्न्यायभूषणेऽभिहिता इति तत्रैव ज्ञातव्या ।

प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पात्तदर्थनिर्देश प्रतिज्ञान्तरम् (गौ. सू. ५ २-३) ॥

लक्षणसूत्रमु दाहरणप्रदर्शनमुखेन व्याचष्टे ।

सर्वमनित्य सत्त्वादित्यस्य दृष्टान्ताभावेन प्रतिज्ञातार्थस्य प्रतिषेधे धर्मो विवादास्पदीभूतत्वादिलक्षणस्तस्य विकल्प , प्रतिज्ञातार्थस्य विशेषणत्वेन योजन । तदर्थ इति प्रतिषेधनिवृत्त्यर्थो यथा मशकार्थो धूम इति निर्देश । विवादास्पदीभूत सर्वमनित्यमित्येतत्प्रतिज्ञान्तर निग्रहस्थान हेत्वन्तरवदिति ॥

दृष्टान्ताभावेनासाधारणत्वेनेत्यर्थं । प्रतिषेधनिवृत्त्यर्थ इत्येतेन तच्छब्दः प्रतिषेधपरामर्शी, अर्थश्च निवृत्तिगर्भितप्रयोजनवाचीति सूचितम् । ननु निर्विशेषप्रतिज्ञाया प्रहाणात्प्रतिज्ञाहानितोऽस्य को विशेष । न स्वरूपमात्रापरित्यागात्तस्यैव विशेषणान्तर समर्थयितु प्रवृत्तत्वात् ।

प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोध प्रतिज्ञाविरोध । यथा गुणव्यतिरिक्त द्रव्य, भेदेनानुपलभ्भादिति ॥

नच वक्तव्य विरुद्धहेत्वाभास एवायमतो न पृथग्वाच्य इति । व्याप्ति

---

१ ग. ड add घटवत् after अनुपलम्भात् ।

ग्रहणवशाद्विरुद्धहेत्वाभासे विरोधोपगमः, इह हेतुप्रतिज्ञावचनश्रवणमात्रे देवेतीयता भेदेन पृथगभिधानम्।

पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासंन्यासः (गौ सू. ५-२-५) पक्षप्रतिषेधेऽनुष्णोऽयमग्निरित्यस्य प्रत्यक्षविरोधित्वेन प्रतिषेधे वादयाह संपश्यध्वं संपश्यध्वमहो मध्यस्थाः साक्षिणो नाहमग्निमनुष्णं ब्रवीमी-त्यनुक्तोपालंभोऽयमित्येतत्प्रतिज्ञासंन्यासलक्षणं निग्रहस्थानमिति ॥

अत्र प्रतिज्ञासन्यासस्योपलक्षणत्वाद्धेत्वादिसन्यासा अपि निग्रहहेतवो वेदितव्याः। यथाऽनित्यः शब्दः प्रमेयत्वादित्यस्यानैकान्तिकत्वेन प्रतिषेधे कृते नाहमनित्यत्वे प्रमेयत्वं हेतुं ब्रवीमीति ब्रुवाणस्य हेतुसन्यास इत्यादिः। समो गम्यृच्छिप्रच्छिस्वरतीत्यादिसूत्र (पा. १-३-२९) इत्येश्वेति वक्तव्यमित्यनेन संपश्यध्वमित्यात्मनेपदम्।

अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरम् (गौ. सू. ५-२-६) ॥

विशिष्यते येनासौ विशेषो विशेषणं न विद्यते यस्मिन्नसावविशेषः। स चासावुक्तश्चेत्यविशेषोक्तः। तस्मिन् हेतुशब्दश्च परार्थानुमानवाक्यगत साधनभागोपलक्षक। वचनशब्दस्याध्याहारः। तेन चाविशिष्टसाधनमभिधाय तद्दूषणे च परोद्भाविते पश्चाद्विशिष्टमभिदधतो वचनं हेत्वन्तरमित्यर्थः। अस्योदाहरणमाह।

यथा नित्या वेदा अस्मर्यमाणकर्तृकत्वादित्यस्य जीर्णकूपाऽऽरा-मादिभिरनैकान्तिकत्वेन प्रतिषेधे संप्रदायाविच्छेदे सतीति विशेषण-मिच्छतो हेत्वतरमिति निग्रहस्थानं ॥

सम्भवतीति दोषः। कथमित्याशङ्क्याह।

पूर्वस्यासाधकस्योपादानात् ॥

ननु प्रतिज्ञाहान्या हेतुहान्यादीनामुपलक्षणवत्प्रतिज्ञान्तरेण हेत्वन्तर स्याप्युपलक्षणं भविष्यतीति किमस्य पृथगुपादानेनान्यथोदाहरणान्तरादीना

मपि पृथगुपादानप्रसग'। यथा गुणः शब्दः सामान्यवत्तास्पर्शवत्त्वे सत्यस्म दादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वाद्रूपादिवदित्यत्र रूपमात्रस्यास्मदादिप्रत्यक्षत्वाभावा-त्साधनविकले दृष्टान्ते दूषिते घटरूपादिवदिति वदत उदाहरणान्तर तथोपनयान्तर निगमनान्तरमप्युदाहरणीयम्। सत्यम्। तथापि परार्थानुमान-वाक्यस्य साध्यसाधनरूपतया तद्भेदाविवक्षया पृथगभिधानम्। तेनात्र प्रतिज्ञान्तर निगमनान्तर च प्रतिज्ञान्तरशब्देन गृह्यते। हेत्वन्तरमुदाहरणा न्तरमुपनयान्तर च हेत्वन्तरग्रहणेन गृह्यत इति।

प्रकृतादर्थादप्रतिसंबद्धार्थमर्थान्तरम् (गौ. सू. ५ २ ७)॥

अत्रान्यदित्यध्याहार्य, अर्थान्तरमिति लक्ष्यपदमेव वा लक्षणेऽप्यावृत्त्या संबन्धनीयम्। तेन प्रकृतात्प्रस्तुतादर्थात्साध्यसाधनात्तद्दूषणाद्वा यदर्थान्तर प्रकृतेनासम्बद्धार्थमनुपयोगि तदर्थान्तरमित्यर्थ। एतदेव सोदाहरणमाह।

यथानित्यः शब्दोऽस्पर्शवत्त्वादिति हेतो'। हेतुश्च हिनोतेर्धातोस्तु-न्प्रत्यये कृते सति कृदन्त पदमित्यादि प्रसक्त्यानुप्रसक्त्या प्रकृतार्था नुपयोगिशास्त्रान्तरमुपदिशतोऽर्थान्तरं निग्रहस्थानमिति॥

अस्पर्शवत्त्वादिति हेतुमज्ञानात्प्रयुज्यानन्तरमेव स्वयमनैकान्तिकत्वमेव जानानस्तदाच्छदानार्थमेव प्रवर्त। इति भाव'।

वर्णक्रमनिर्देशवन्निरर्थकम् (गौ सू. ५ २-८) यथा नित्य शब्दः कचटतपाना गजडदबवत्वात् घझढधभवत्॥

वर्णक्रमनिर्देशो वर्णाना पाठक्रम', अआइई इत्यादिः, स इव तद्वत्। सादृश्य चात्रार्थशून्यत्वम्। यत्र पदार्थोऽपि नास्ति तन्निरर्थकम्। वर्णक्रम निर्देश एवास्ति न पुनरर्थो यत्र तद्वर्णक्रमनिर्देशवदिति मत्वर्थीयो वा।

परिषत्प्रतिवादिभ्या त्रिरभिहितमप्यविज्ञातमविज्ञातार्थम् (गौ.सू.

---

१ ग. adds after पद–पद च नामाख्यातोपसर्गनिपातभेदाच्चतु-र्विधमित्यादि।

५-२-९)॥ यद्वाक्यं वादिना त्रिरभिहितमप्यप्रतीतप्रयोगाऽतिद्रुतोच्चारणादिना निमित्तेन परिषत्प्रतिवादिभ्यां न ज्ञायते तदज्ञानसंवरणायोक्तमविज्ञातार्थं नाम निग्रहस्थानमिति ॥

न ज्ञायते इति विद्यमानार्थमेवार्थतो न ज्ञायत इत्यर्थः । न पुनः स्वरूपत इत्यर्थः ।

पौर्वापर्यायोगादप्रतिसंबद्धार्थमपार्थकम् ((गौ. सू.५-२-१०)।

पूर्वं विशेषणमपरं विशेष्यं तयोर्भावः पौर्वापर्यं विशेषणविशेष्यभावस्तेनायोगोऽसंबन्धस्तस्मात्कारणादप्रतिसंबद्धोऽनन्वितोऽर्थो यस्य तदसंबद्धार्थम् । तत्रवाक्ययोरनन्वितत्वे उदाहरणमाह ।

यथा दश दाडिमानि षडपूपा इति ॥

पदयोरनन्वितत्वे निदर्शनमाह ।

कुण्डमजाजिनमित्यादीनीति ॥

अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् (गौ. सू. ५-२-११) ॥

विपर्यासेन व्यत्ययेन वचनं विपर्यासवचनम् । अवयवानां विपर्यासवचनमवयवविपर्यासवचनम् । सूत्रस्यार्थमाह।

प्रतिज्ञादीनामर्थवशात्क्रमस्तेषां विपर्ययेणाभिधानं निग्रहस्थानमिति।

स्पष्टम् । एतच्च नियमकथायां निग्रहस्थानमकथायां तु न विरोधः ।

हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् (गौ. सू.५ २-१२) ॥ साधनाभावे साध्यासिद्धेरिति ॥

उक्तमेतत् ।

हेतूदाहरणादिकमाधिकम् (गौ. सू. ५ २-१३) ॥

हेतूदाहरणग्रहणं सर्वस्याधिकस्योपलक्षणम् । अस्य निग्रहस्थानत्वे कारणमा।

---

१ ग. अनितभेन.

एकेन कृतार्थत्वादितरानर्थक्यमिति ॥

एक एव हेतुर्दृष्टान्तो वा मयोच्यत इति नियमपूर्विकायामेतद्दूषणम् । न सर्वत्र । असंभववादिना तु सर्वदा । एतच्च न्यूनाधिकलक्षणद्वयमपि स्वस्वमताभ्युपगतावयवापेक्षया न्यूनत्वे चाधिकत्वे च दूषणं विज्ञेयम् ।

शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् (गौ.सू.५-२-१४)॥

एतद्व्याचष्टे।

सार्थकं पुनरभिधानमनुवादः । तद्व्यतिरेकेण पुनरभिधानं पुनरुक्तम् । नित्यः शब्दो नित्यः शब्द इति शब्दपुनरुक्तम् । नित्यो[१] ऽविनाशी शब्द इत्यर्थपुनरुक्तमिति ॥

सार्थकं पुनरभिधानं यथा गौर्गौः कामदुघेत्यादि । पुनरुक्तान्तरमाह ।

अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन पुनर्वचनं पुनरुक्तम् (गौ.सू ५-२-१६)॥
यथा साधर्म्योदाहरणेऽभिहिते वैधर्म्योदाहरणाभिधानम् ॥

व्याप्तिख्यापनार्थं ह्युदाहरणमुच्यते तच्चैकेनाप्युदाहरणेन कृतमिति व्यर्थमुभयाभिधानम् । यथा यद्यत्कृतकं तत्तदनित्यं यथा घटादीत्यभिधाय यदनित्यं न भवति तत्कृतकमपि न भवति यथा गगनम् इति । अन्वयव्यतिरेकज्ञापनार्थमुभयाभिधानमिति चेन्नैवम् । तज्ज्ञापने प्रयोजनाभावाद् व्याप्तिप्रतीत्यैवानुमानसिद्धेः । चोदयति ।

कथं तन्निग्रहस्थानमिति ॥

तादीतपुनरुक्तमात्रम् ।

कथावसानाविरोधित्वादेकेन कृतार्थत्वादितराऽऽनर्थक्यादिति ॥

उक्तस्यापि पुनरभिधानेऽन्यतरथा वैयर्थ्यं चेत्यर्थः । एतदपि नियमकथायामेव निग्रहस्थानम्, अनियमकथायां तु साधर्म्यवादिनोरपेक्षायां सत्यां

---

१ प. ट. omit नित्यो ऽविनाशी......पुनरुक्तमिति ।

स्पष्टार्थं पुनरभिधानेऽपि विरोधाभावात् त्रिरभिधाननियमाच्च नातिप्रसङ्गः। तथाप्यधिकाद्भेद न भिद्यत इति चेत् सत्यम्। पुनरुक्तमप्यधिकं दर्शित मेव अधिकात्तु क्रियाभेदेन पुनरुक्तं पृथगुक्तं शिष्यव्युत्पादनार्थमित्यदोषः।

विज्ञातस्य परिषदा त्रिरभिहितस्याप्यप्रत्युच्चारणमननुभाषणम् (गौ. सू. ५-२-१७) प्रतिवादिनो निग्रहस्थानम् ॥

उपलक्षणमेतत्, यत्प्रतिवादिदूषणस्याननुवादे वादिनोऽपि सद्भावात्। कथमेतन्निग्रहस्थानमित्याशङ्क्याह।

अप्रत्युच्चारयन्किमाश्रयः परपक्षप्रतिषेधं ब्रूयादिति ॥

क आश्रयो विषयो यस्यासौ किमाश्रयः। एतेन दूषणमात्रानुवादेऽप्यसमर्थ स्येतद्दूषणमिति सूचितं न पुनः सर्वानुवादः कर्तव्य इति। त्रिरभिहितस्येत्येत दपि परिषदस्युपगमस्योपलक्षणं यावत् प्राश्निका अन्यतरस्यासामर्थ्यं निश्चि न्वन्ति तावद्वक्तव्यमिति भावः।

अविज्ञातार्थं चाज्ञानम् (गौ. सू. ५-२-१८)॥

चकारेण पूर्वसूत्राद्विज्ञातस्य परिषदा त्रिरभिहितस्यापीत्येतदाकृष्यते, तदेवाह।

यद्वाक्यं त्रिरभिहितमपि परिषदाऽवगतार्थं प्रतिवादी प्रत्युच्चा- रयन्नपि नार्थतः सम्यगधिगच्छति तदज्ञानं नाम प्रतिवादिनो निग्रह- स्थानमिति ॥

अत्रापि प्रतिवादिग्रहणमुपलक्षणम्।

कथामभ्युपेत्य तूष्णीं भावोऽप्रतिभा वादिप्रतिवादिनो निग्रहस्थान- मिति ॥

अननुभाषणे तु न तूष्णीमास्ते किंत्वप्रत्युच्चारयन्नपि दूषणादिकमभि दधाति। अतो नानयोरभेदः।

कार्यव्यासंगात्कथाविच्छेदो विक्षेपः (गौ. सू. ५-२-२०)॥

अस्यार्थमाह।

कथामभ्युपगम्य सभ्येषु निलिनेषु ब्रवीत्यद्य मे महत्प्रयोजनमस्ति तस्मिन्नवसिते पश्चात्कथयिष्यामीति ॥

यदि पुनरिदानीमेव महत्प्रयोजनं सभ्या अभ्युपगच्छन्ति तदर्शिनः कथाविच्छेदो न पराजय इति । न नेदमर्थान्तरेऽन्तर्भवतीति वाच्यम् । हेतुप्रयोगान्तरं तदनुपयोगिवचनमर्थान्तरम्। अत्र हेतून्यासमपि पश्चात्कथयिष्यामीति वदतस्तोऽस्ति भेदः ।

स्वपक्षदोषाभ्युपगमात्परपक्षदोषप्रसंगो मतानुज्ञा (गौ सू.५-२-२१)॥

पक्षोऽत्र सिद्धान्तो विवक्षितः, न पुनः सिसाधयिषितधर्मविशिष्टधर्मिमात्रम्[1] । अभ्युपगमोऽपरिहरणम् । तेन स्वसिद्धान्ते परोक्तदूषणमपरिहृत्य परसिद्धान्ते दोषप्रसजनं मतानुज्ञेत्यर्थः । तदेवाह ।

यः स्वपक्षे मनागपि दोषं न परिहरति केवलं परपक्षे दोषं प्रसंजयति भवांश्चोर इत्युक्ते त्वमपि चोर इति तस्येदं निग्रहस्थानम्॥

कस्मादित्याऽऽशक्याह ।

स्वयं दोषाभ्युपगमात्परेणानभ्युपगमात् ॥

अप्रतिषिद्धमनुमतं भवतीति न्यायेनेति भावः ।

निग्रहं प्राप्तस्यानिग्रहः पर्यनुयोज्योपेक्षणम् (गौ. सू.५-२-२२)॥

एतद्व्याचष्टे ।

पर्यनुयोज्यो नाम निग्रहोपपत्त्या चोदनीयस्तस्योपेक्षणं निग्रहं प्राप्तोऽसीत्यननुयोग इति ॥

एतच्च निग्रहस्थानं कतरस्यात्र पराजय इति पृष्टया परिषदा समुद्भावनीयम् । निग्रहं प्राप्तस्य स्वदोषोद्भावनानुपपत्तेः ।

---

[1] ग. घ. ङ. एतदुभाभ्यामनुक्तया परिषदा वक्तव्यम् ।

अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगो निरनुयोज्यानुयोगः (गौ. सू. ५ २-२२) ॥

अदोषे दोषोद्भावनमित्यर्थ । एतदेवोदाहरति ।

यथा सावयवत्वेन पृथिव्यादौ कार्यत्वसाधने परो ब्रूयादप्रयोजकोऽय हेत्वाभास इति तस्येद मिथ्याभियोगलक्षण निग्रहस्थानमिति ॥

द्रव्यत्व सति द्रव्याश्रितत्व सावयवत्व न चास्य कार्यत्वस्य साधनेऽसिद्धत्वाद्यन्यतमदूषणतास्ति । बुद्ध्यादौ सावयवत्वाभावे कार्यत्वोपलम्भाद्व्याप्त्यभावेनाप्रयाजकमिति चेन्न सपक्षैकदशवृत्तेर्धूमादेरप्यप्रयोजकत्वप्रसगात् अथ सपक्षव्यापके हेत्वन्तरे सत्यव्यापकस्य हेतोरप्रयोजकत्वेनाव्यापकमात्रस्य धूमादे । अत्र तु कादाचित्कत्व सकलकार्यव्यापक प्रयोजक सावयवत्वमिति चेन्न कार्यत्वकादाचित्कत्वयो पर्यायत्वात् ।अव्यापकस्याप्यसिद्धत्वादिदोषरहित येन प्रयोजकत्व केन वार्यत इत्यलम् ।

सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात्कथाप्रसगोऽपसिद्धान्त (गौ सू ५-२ २४)॥ यथा मिमासामभ्युपगम्य कश्चिदग्निहोत्र स्वर्गसाधनमित्याह ।कथपुनरग्निहोत्रक्रिया प्रध्वस्ता सती स्वर्गसाधिका भविष्यतीत्यनुयुक्तः प्राह अनया क्रिययाऽऽराधित परमेश्वर फल ददाति राजादिवदिति तस्येश्वरानभ्युपगमादपसिद्धातो निग्रहस्थानम् ॥

इति वाच्यमिति शेष । अन्ये त्वन्यथा सूत्रमाहु 'सिद्धान्तमुपेत्य कश्चिदर्थं प्रतिज्ञाय नियमात्तद्विरोधेन कथाप्रसग कथाकरणमपसिद्धात' इति त युक्तमित्याह ।

प्रतिज्ञातार्थविपर्ययस्तु प्रतिज्ञाहानिर्नापसिद्धात इति । हेत्वाभासाश्च यथोक्ता (गौ सू ५ २ २५) ॥

यथा येन प्रकारेण हेत्वाभासा उक्तास्तेन प्रकारेण निग्रहस्थानानि न पुनः प्रमाणस्य प्रमेयत्ववल्लक्षणान्तरेण । हेत्वाभासलक्षणेनैव यथोक्तेन हेत्वाभासा उक्तास्तेन प्रकारेण निग्रहस्थानानि तदेवाऽऽह ।

हेत्वाभासलक्षणेनैव यथोक्तेन लक्षिता हेत्वाभासा निग्रहस्थानानी-त्यर्थः ॥

चकारो दृष्टान्ताभासानन्वयविपरीतान्वयादिसमुच्चये, तेषामपि निग्रहहेतुत्वात्। सूत्रोक्तानि द्वाविंशतिर्निग्रहस्थानानि न नियमार्थानि किंतूपलक्षणार्थानीति चाह।

एतेन दुर्वचनकपोलताडनवादित्रादीनां साधनानुपयोगित्वेन निग्रहस्थानत्वं वेदितव्यम्। नियमकथायां त्वपशब्दादीनामिति ॥

एतेनेति केषांचिल्लक्षणोदाहरणप्रपञ्चनेन। नियमकथायां तु संस्कृतेन मया वक्तव्यम् वर्मत्यागेन वा श्लोकबन्धेन वेत्येवंरूपायाम्।

इति न्यायसारे पदपंचिकायामनुमानपरिच्छेदो द्वितीयः ॥

तृतीयः परिच्छेदः ।

अवसितमनुमानमागमस्येदानीं लक्षणमुच्यते ॥

अवसित निश्चितमनुमानमिति वृत्तानुकीर्तनेनागमस्यानुमानपूर्वकत्वात्तल्लक्षणानन्तरमेवास्य लक्षणावसर इति सूचयति । तथाहि समयग्रहणबलात् शब्दानामर्थबोधनसाधनत्वम् । समयग्रहण च प्रायेण वृद्धव्यवहारादनुमानरूपादेवेति ।

समयबलेन सम्यक्परोक्षानुभवसाधनमागम ॥

समय सकेत पुरुषकृतो न पुनरविनाभावपरत्वाभाविक, स्वाभाविकत्वे हि अविनाभाविधूमादिलिङ्गवन्नियततमेवार्थं बोधयेन्न तद्विपरीतम् । न हि धूमो दहनमिव तदभाव जलादिकमनुमापयति दहनादिशब्दास्तु पुरुषेण यत्र यत्र सकेत्यन्ते तत्र तत्र यथार्थमिव प्रतीतिं कुर्वन्ति, अतोऽविनाभावात्समयो भिन्न स एव बल सहकारी तेन समयबलेन । अत्र च समयविषयग्रहण स्मरण चोपचारात्समय समयविषय ज्ञानसहकारिणेति यावत् । सम्यक् सशयादिविलक्षणस्य परोक्षस्य परोक्षत्व जातियुक्तस्यानुभवस्य स्मरणविलक्षणज्ञानस्य साधन कारण शब्दात्मकमशब्दात्मक चेष्टालिप्यक्षरादि तत्सर्वमागम । तस्य भेदमाह ।

स द्विविध दृष्टादृष्टार्थभेदात् ॥

अर्थ प्रयोजन तत्र दृष्टप्रयोजन आगमो यथा नद्यास्तीरे फलानि सन्ति गृहान्तर्मोदकानीत्यादि, अदृष्टार्थस्तु स्वर्गकामो यजेतेत्यादि । अर्थोऽसत्पदि स्यात् सर्वशब्दानामप्रामाण्यमिति बौद्धो मन्यते त प्रत्याह ।

तत्र दृष्टार्थाना वाक्याना प्रायेण प्रवृत्तिसामर्थ्यात्प्रामाण्य गम्यते॥

प्रवृत्ति कायिकी चेष्टप्राप्त्यर्था चानिष्टपरिहारार्था च, तस्या सामर्थ्य तत्प्रयोजनप्रापकत्व, तस्मात् । अयमभिसन्धि, स्वप्रतिज्ञापितमर्थं प्रापयत्प्रत्यक्षमनुमान च प्रमाणमिति लोके प्रसिद्धत्वाद्यथा स्वीक्रियते तद्वदागमोऽपि स्वप्रत्ययप्रापितमर्थं प्रापयन् प्रमाणमित्यङ्गीकार्यम् । अन्यथा सर्वशब्दानाम्प्रामाण्ये करिष्यमाणे वर्तत इति वाक्यसमत्वे शास्त्रीयलौकिकवचनानाम

शून्यत्वेन व्यर्थप्रयोगत्वान्मौनशरणमेव वाक्य स्यात् । विवादाध्यासितानि वाक्यानि प्रमाणानि । समर्थप्रवृत्तिकारणत्वात्, प्रत्यक्षादिवदिति स्थितम् ।

अदृष्टार्थाना पुनराप्तोक्तत्वेन ॥

पुन शब्द प्राक्तनवाक्यप्रामाण्यसमर्थनप्रकारवैलक्षण्यज्ञापने । चोदयति ।

कथम् ॥

अदृष्टार्थाना प्रामाण्यनिश्चय इति । अयमभिसन्धि , न तावत् प्रवृत्तसा मर्थ्येनार्थप्रामाण्यनिश्चय , अदृष्टार्थत्वादेव । न हि स्वर्गादय इदानीमेव केना पि कृतयागेन प्राप्यन्ते । नाप्याप्तोक्तत्वेन, तस्यैव निश्चेतुमशक्यत्वात् । अत कथमदृष्टार्थाना प्रामाण्यनिश्चय इति । परिहरति ।

[1]पुत्रकामो यजेतेत्यादिवाक्याना प्रवृत्तिसामार्थ्यात् प्रामाण्यनुमाय, तत्प्रणेतुरतीतार्थदर्शित्वेन परमाप्तत्वमवधार्य, तत्प्रणीताना सर्ववा क्यानामप्रामाण्ये कारणाभावात् , प्रामाण्यमनुमीयते ॥

यद्यपि सर्ववेदवाक्याना प्रवृत्तिसामर्थ्यं न घटते तथापि तदेकदेशभूताना पुत्रकामो यजेत, पशुकामो यजेत, कारीर्या वृष्टिकामो यजेतेत्यादिवाक्याना तावत् प्रवृत्तिसामर्थ्यात्प्रामाण्यमनुमीयते । न च वक्तव्य पर्तितायामपीष्टौ पुत्रादर्शनात्तेपामप्रामाण्य युक्तमिति । बाहुल्येन फलोपलम्भात् । क्वचिदनु पलम्भे तु कर्मकर्तृवैगुण्यमेव कल्प्यताम्, न पुनर्वाक्यस्याप्रामाण्यम् । किंच शान्तिकपौष्टिकादिकर्मणा वैदिकाना प्राचुर्येण फलोपलम्भात्तदभिधायि वाक्याना प्रामाण्यसिद्धेस्तत्प्रणेतुरतीन्द्रियार्थद्रष्टृत्वमपि सिद्ध्यति । न तत्त्क र्मणा तत्फलाना चाऽपरिमिताना साध्यसाधनभावमस्मदादिरसर्वज्ञ प्रतिपत्तु मुपदेष्टु वा समर्थ । ननु बौद्धाद्यागमानामप्येकदेशसवादोऽस्तीति प्रामाण्य प्रसग इति । तत्परिहारायोक्तमप्रामाण्ये कारणाभावादिति । बौद्धादिवाक्याना तु सर्व क्षणिक शून्यमित्येवमादीना भूयसा बाधकमुपलभ्यत इत्यप्रामाण्यमेव युक्तमिति भाव । तत्रातीन्द्रियैकदेशसवादस्तु वेदमूलत्वादभ्युपपद्यत इति । न च वैपरीत्यमाशङ्कनीयम् । तत्रानभिहिताना शान्तिकपौष्टिकादिजातिविभाग-कर्मणामनन्ताना वेद एवोलम्भात् ।

---

१ ग. घ read before पुत्रकामो—कारीरीं निर्वपेत् वृष्टिकाम. ।

आपणे क्रीयमाणानां रत्नानामुपलम्भनात् ।
नहि तन्मूलताशङ्का रत्नाकरमहानिधे ॥
नन्वेवं पौरुषेयत्वात् प्रामाण्यप्रतिपादने ।
रागद्वेषादि कालुष्यं पुरुषेषूपलभ्यते ॥
अतोऽप्रामाण्यशङ्काऽपि निष्कलङ्का प्रसज्यते ।
वेदे प्रमाणता तस्मान्नित्यत्वेनाभ्युपेयताम् ॥

इत्याशङ्क्याह । न नित्यत्वेन ॥

नहि नित्यत्वाद्वेद प्रमाणमिति वक्तुं शक्यते । आनन्त्यकरणादीनां नित्यत्वेऽपि सद्यथार्थत्वयोत्पादनदशायामप्रमाणत्वेनानैकान्तिकत्वात् । नित्यत्वे सति, पुरुषदोषादीनामननुप्रवेशादप्रामाण्यशङ्कानिवृत्तौ वेदप्रामाण्यं स्वत एवेति चेत्, न । वेदस्य विशिष्टज्ञानसाधनत्वं प्रामाण्यं । तच्च न स्वतः समयग्रहणापेक्षणात् । अन्यथा व्याकरणादिव्युत्पत्तिरहितानां वेदश्रवणमात्रादर्थप्रतिपत्तिप्रसङ्ग । अथ तज्जनितस्य ज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वतस्तत्रापि स्वत इति कोऽर्थः किमुत्पत्त्यपेक्षया ज्ञप्त्यपेक्षया वा । न तावत्कार्यस्य कस्यापि स्वत उत्पत्तिर्दृष्टा । अथ सम्यङ्मिथ्याबोधसाधारणकारणातिरिक्तानपेक्षया जायमानत्वं स्वतस्त्वं, न । प्रमाणाभावात् । विपर्यये तु, प्रमाणं, सम्यङ्मिथ्याबोधसाधारणकारणातिरिक्तकारणसहिताज्जायते । साधारणेषु सत्स्वप्यनुत्पद्यमानत्वात् । न चाऽसिद्धो हेतु । मिथ्याज्ञानोत्पत्तिसमये साधारणकारणसद्भावेऽपि प्रमाणानुत्पादनात् । नापि स्वत एव ज्ञप्तिः, ज्ञानस्य स्वसंवेद्यत्वासिद्धे, भाट्टैरनभ्युपगमाच्च, अर्थप्राकट्यान्यथानुपपत्त्या बोधः सिध्यति । अथ यया जायते ज्ञानं तयैव सामग्र्या प्रमाणमित्यपि ज्ञायमानत्वात्स्वतः प्रामाण्यमिति, तन्न, असिद्धत्वात् । न हि यथाकथंचिदपि ज्ञायमानो बोधः प्रमाणं जायते मिथ्याबोधस्यापि तथाप्रतीतिप्रसङ्गात्, क्वचिद्बोधे सम्यङ्मिथ्या वेति संशयाच्च । प्रामाण्यं परतो जायते । अनभ्यस्तदशायां संशयविषयत्वात्, अप्रामाण्यवत् । अथ नित्यत्वेनाप्रामाण्यशङ्काया निवृत्तौ पश्चात्प्रवृत्तिसामर्थ्येन महाजनपरिगृहीतत्वेन वा वेदस्य प्रामाण्यं सिध्यतीति चेत् । पौरुषेयत्वेऽपि समानम् । न चाप्रामाण्यशङ्कानिरासार्थं प्रमाणान्तरयोगः प्रामाण्यसाधकादेवाप्रामाण्यशङ्काया अपि निराससिद्धेरित्यलम् । नापि नित्यत्वे प्रमाणमस्तीत्याह ।

वाक्याना हि नित्यत्वे प्रमाणाभावात् । अनित्यत्वे पुनर्वाक्यत्वाद्यनेकमनुमानम् ॥

हिशब्दश्चार्थे दूषणान्तरसूचने । पदरचनात्मक हि वाक्य । न च तन्नित्यत्वे प्रमाणमस्ति । नित्यानि वेदवाक्यानि । सप्रदायाविच्छेदवत्वे सति, अस्मर्यमाणकर्तृकत्वादाकाशवादिति चेन्न ,साधनविकलत्वाद् दृष्टान्तस्य । सप्रदायाविच्छेदो हि वृद्धपरपरया यावद्वाक्यस्यानुवर्तनम् , न च तादृशमाकाशस्य सभवति । किंच 'यो धर्मशीलो जितमानरोष' इत्यादिवाक्याना बहूनामपि सप्रदायाविच्छेदे सत्यस्मर्यमाणकर्तृकत्वमस्ति न च नित्यत्वम्, इति व्यभिचार । ननु नेदमनुमान किं त्वर्थापत्तिः । तथाहि यदि वेद पौरुषेय स्यात्तदा तदभिहितकर्मणा संध्यावदनादीना बहुवित्तव्ययायाससाध्याग्निहोत्रादीना चानुष्ठान काले कर्तु स्मरणे सति तत्प्रत्ययादेव प्रवृत्ति स्यात् , नच तदस्ति, अतोऽस्य स्मरणयोग्यस्याप्यस्मरणान्यथानुपपत्त्या वेदाना नित्यत्वमिति । तन्न । विशिष्टवृद्धपरपरानुष्ठानप्रत्ययादेव कर्त्रस्मरणेऽपि भविष्योत्तरादिष्टवृत्तेष्विव प्रवृत्त ईक्षणार्था प्रवृत्ति । वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि । वाक्यत्वात्कालिदास वाक्यवत् , रचनारूपत्वाद्वा तन्त्ररचनावत् । पौरुषेयत्व साक्षात्परम्परया वा स्वतन्त्रपुरुषपूर्वकत्व साध्यमतो न सिद्धसाधनम् । स्वातन्त्र्य च तादृशरचनान्तरानुसन्धानशून्यस्य विशिष्टरचनाहेतुत्वम् । तच्च 'सर्वथा प्रतिषेध्या न पुरुषाणा स्वतन्त्रता' इतिवदद्भि श्रोत्रियैरप्यङ्गीकृतमन्यत्रेयल्म् ।

दूषणान्तरमाह ।

सर्वदोपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसगश्च । विपर्यये नियामकाभावादिति ॥

वैदिकवाक्याना सर्वपदाना च नित्यत्व इति शेष । यदीन्द्रियग्रहणयोग्यत्व, तदा सर्वशब्दाना नित्यत्वे व्यापकत्वेनेंद्रियसबधाना सर्वदोपलब्धिप्रसंग । अयोग्यत्वेन वा परिमाण्वादीनामिव सर्वदानुपलब्धिप्रसग , विपर्यये कदाचिदुपलम्भलक्षणे नियामकस्य कारणस्याभावात् । परमतमाशङ्कते ।

अभिव्यंजकाभावात् तदनुपलब्धिरिति चेत् ॥

भद्भावे तु कदाचिदुपलब्धिरित्यर्थ । दूषयति ।

न । तदनिर्देशात् ॥

आदिशब्देन चेष्टालिप्यक्षरयो स्वीकार । वृद्धनैय्यायिकाभिमतमुपमानमन्त र्भावयति ।

तत्र यथा गौरेव गवय इत्युपमान शब्देऽन्तर्भूतम् ॥

अदृष्टगवयेन गवयार्थिना नागरिकेण कीदृग्गवय इति पृष्टो वनेचर प्राह यथा गौरेव गवय इति । एतत्किल वाक्य गवोपमानेन गवय ज्ञापय पृथक्प्रमाणमिति, तच्चायुक्तम् ।

दीर्घग्रीव प्रलम्बोष्ठश्चतुष्पाद्विकृताकृति ।

उष्ट्र इत्यादि वाक्यस्य पृथक्सामाण्यशक्तित ॥

मीमासकाभिमतमुपमानमाशङ्कते ।

अनेन सदृशी मदीया गौरित्युपमानमिति चेत् ॥

अदृष्टाप्रमटत पुरुषस्य गोसदृशपिण्डोपलम्भा मदीया गौरनेन सदृशीति ज्ञानमुपनायमान न तावत्प्रत्यक्ष गोपिण्डस्य तदेन्द्रियासन्निकृष्टत्वात्, नापि स्मरण गवयसादृश्यावच्छेदेन पूर्व ग्रहणाभावात्, नाप्यनुमान लिङ्गाभावात् इय गौरनेन सदृशी, अस्य तत्सदृशत्वादित्युच्यते तदा व्यधिकरणासिद्धहेतु । अनुपपद्यमानाथाऽसभवाच्च नार्थापत्ति । श दाभावयोश्चासभवादुपमानमे वेति भाव । परस्य दूषयति ।

न । तस्य स्मृतित्वात् । पूर्वमेव हि सादृश्यविशिष्ट उपलब्धो गोपिण्ड । कस्मात्, उपलब्धियोग्यत्वात् । अयोग्यत्वे वा न कदाचि दुपलभ्येताऽदृष्टवत् ॥

भूयाऽवयवसामान्य हि गोर्गवयेन सादृश्य। तच्चेन्द्रियग्रहणयोग्यत्वादाश्रय ग्रहणकाल एव गृहीतम् । प्रतियोगिग्रहणप्रतिबुद्धसस्कारस्य स्मरणमेवोत्पद्यते । पूर्वमेव च गवयसदृशा गौरुपलब्धा । किमिति तथा निश्चयो न भवती त्याशङ्क्याह ।

निर्विकल्पकेन तु पूर्व सादृश्यमुपलब्ध, तेन तदोपलब्ध्यभिमानो न भवति ॥[2]

---

१ ग adds सादृश्यस्य after योग्यत्वात्

२ ग घ add प्रथमगोपिण्डोपलम्भकलिङ्गत्वोपलम्भात् ।

तर्हि निश्चयात्मिका कथं पश्चात्स्मृतिः स्यादनुभवाकारधारित्वात्स्मृतेरित्यत्राह ।

निर्विकल्पकोपलंभाच्च संस्कारसहकारिसामर्थ्यादभावादिषु सविकल्पिका स्मृतिर्दृष्टेति ॥

इदानीं जरन्नैयायिकोपमानमनूद्य दूषयति ।

संज्ञासंज्ञिसंबंधप्रतिपत्तिरप्याप्तवचनकार्या ॥

गोसदृशो गवय इत्यतिदेशवाक्यं श्रुतवतोऽटव्यामटतो गोसदृशपिण्डदर्शनानन्तरमयं गवयनामेति संज्ञासंज्ञिसंबंधप्रतिपत्तिरुपपद्यमानोपमानफलं, गोसादृश्यविशिष्टपिण्डदर्शनं च प्रमाणमित्याचार्या उद्योतकारादयो मन्यन्ते । तच्चायुक्तम् । आप्तवचनादेवातिदेशरूपात्पूर्वमेव संज्ञासंज्ञिसंबंधज्ञानस्योत्पद्यमानत्वात् । अत्रार्थे प्रमाणमाह ।

तथा प्रश्नोत्तराभिधानादन्यप्रमाणानिर्देशाच्च ॥

कथं त्वं जानीषे गवयनामोऽयमिति केनचिदुक्तः, स तु वनेचरवचनादिति ब्रूते न पुनरुपमानेन जानामीति प्रमाणान्तरं निर्दिशति । तत्रापरमतमाशङ्कते ।

अस्य गवयशब्दः संज्ञेति प्रतिपत्तावुपमानात्सिद्धिस्तथा शब्दाश्रवणादिति चेत् ॥

गोसदृशो गवय इति वनेचरवचनाद्गवयस्य गोसादृश्यमात्रं प्रतीयते, पश्चात्तत्सादृश्यविशिष्टपिण्डदर्शने सत्यस्य पिण्डस्य गवयशब्दः संज्ञेति प्रतिपत्तौ प्रमाणान्तरभावादुपमानमेव द्रष्टव्यं । कस्मात् । तथास्य गवयशब्दः संज्ञेतिप्रकारेण शब्दस्य पूर्वमश्रवणात् । परिहर्तुमतिप्रसंगं तावद्दर्शयति ।

एवं तर्हि गौरयमित्येव संकेते कृतेऽस्य गोशब्दःसंज्ञेति प्रतिपत्तौ प्रमाणान्तरं वाच्यं । समानन्यायत्वात् । गोपिण्डान्तरेऽपि संकेतग्रहणे प्रमाणान्तराभिधानप्रसंग इति ॥

---

१ ग. and घ. drop संस्कार.

दाना पदैरभिहितानां अन्वयमात्र वाक्यार्थः । एव च संबंधाग्रहणे पदार्था प्रसिद्धिः तदप्रसिद्धौ वाक्यार्थाप्रसिद्धिरिति कथ वाक्येन संबधग्रहणमित्यर्थ । एव परोक्तदूषणमनूद्येदानीं तत्परिहार उपमानस्योपयोगमाह ।

तन्निराकरणार्थमुपमानं निदर्शनार्थत्वेन पृथगुक्तम् । यथा कार्यार्थिनोऽप्रसिद्धगवयस्य प्रसिद्धगोसादृश्यमुपादायोपमानाख्येन वाक्येन संज्ञासंज्ञिसंबंधप्रतिपत्ति. क्रियते तथा किंचिन्निमित्तमुपादाय शक्रादिपदपदार्थयोरपीति तस्मादन्यार्थत्वान्न सूत्रविरोध ॥

किंचिन्निमित्त सहस्राक्षत्व देवानामधिपतित्वमुपादाय शक्रादिपदपदार्थयोरपि संज्ञासंज्ञिसंबन्धप्रतिपत्ति' क्रियत इत्यनुवर्तते । ननूपमानस्य पृथक् प्रामाण्याभावे "अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानासिद्धि ", (गौ. सू. २-१-४२) " प्रसिद्धिसाधर्म्यादुपमानसिद्धेर्यथोक्तदोषानुपपत्ति.' (गौ. सू. २-१-४३) इति सूत्राभ्यां सूत्रकारेणाप्रामाण्यशङ्कापूर्वक प्रामाण्यसमर्थनं किमर्थं कृतमित्याशङ्क्याह ।

परीक्षा त्वर्थापत्तिवत्प्रमाणस्य सत प्रमाणेष्वन्तर्भावज्ञापनार्थमिति ॥

ननूपमानस्याप्यन्तर्भावमाशङ्क्य परिजहार सूत्रकार । उपमानमनुमानं " प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्षसिद्धे ", (गौ सू. २-१-४४) परार्थमनुमानमिति चेन्न स्वयमप्यध्यवसायात् , "तथेत्युपसंहारादुपमानसिद्धेर्नाविशेष ",(गौ. सू. २ १-४६) इति तस्मात्कथमन्तर्भावसूत्रविरोधो न भवतीत्याशङ्क्याह ।

अन्तर्भावस्त्वनुमान एवास्य यथाश्रुतोऽपि निराकृतो नागम इति॥

यथाश्रुतोऽपि निराकृतोऽपीति संबन्ध । "न चतुष्ट्वमैतिह्यार्थापत्तिसंभवाभावप्रामाण्याद् (गौ सू २ २ १ " इत्यादिसूत्रेषु प्रमाणचतुष्ट्वश्रवणात्त्रित्व सूत्रविरुद्धमित्याशङ्क्याह ।

चतुष्ट्वाभिधान सूत्रेषु पञ्चत्वादिनिराकरणार्थं न त्रित्वप्रतिषेधार्थं, प्रमाणसिद्धत्वादन्तर्भावस्य ॥

परमतमाशङ्कते।

त्रित्वानभिधानादयुक्तमिति चेत् ॥

यदि सूत्रकारः प्रमाणत्रित्वमेवाभ्युपागमिष्यत्तदा क्वचिदभ्यधास्यत्। न चाभ्यधात्तस्मादयुक्तमेतदिति। परिहरति।

न। अस्य सूत्रकारस्यैवंस्वभावत्वात्सिद्धान्तमपि क्वचिन्नाभिधत्ते। यथा कृत्स्नैकदेशविकल्पादिनावयविनिराकरणे ॥

कुत एवमभिधानमित्यत्राह।

शिष्याणामूहनाशक्त्यतिशययुक्तानामधिकार इति ज्ञापनार्थम्॥

उपसंहरति।

तस्मात्स्थितमुपमान शब्देऽन्तर्भूतमिति। अर्थापत्तेरप्यनुमानेऽन्तर्भावः। अविनाभावबलेनैवार्थप्रतिपत्तिसाधनात् ॥

अनुमापकधूमवदिति शेषः। अविनाभावमेव दर्शयति।

अन्यथा नोपपद्यत इत्युक्ते सत्येवमुपपद्यत इति लभ्यते। अयमेवाविनाभाव इति ॥

परमतमाशङ्कते।

यत्र सामान्याकारेणान्वयग्रहणं नास्ति यथा मुख्यकारणत्वाप्रतिबन्धशक्त्योस्तत्रार्थापत्तिः पृथक्प्रमाणमिति चेत् ॥

मुख्यकारणत्वं नाम सकलसहकारिसाकल्ये यदनन्तरमेव कार्योत्पत्तिः। सहकारिणो दृष्टादृष्टरूपाः। न च तेषां साकल्यं क्वचिदप्यस्मदादिप्रत्यक्षं, किन्तु कार्यैकसमधिगम्यम्। तथा वह्न्यादीनां दाहकत्वादिशक्तेः प्रतिबन्धकाभावोऽपि न प्रत्यक्षः। प्रतिबन्धकानां मणिमन्त्रादीनामनन्तत्वेन तदभावस्याप्यशक्यत्वात्। अतो मुख्यकारणत्वाप्रतिबन्धशक्त्योः सामान्याकारेणान्वयग्रहणाभावादनुमानासंभवेऽर्थापत्तिरेव प्रमाणमित्यर्थः। परिहरति।

न। तत्रापि केवलव्यतिरेक्यनुमानाव्यतिरेकात्। केवलव्यतिरेकी अर्थापत्तिरिति संज्ञाभेदमात्रम् ॥

प्रयोगस्तु, कार्योत्पत्तेः पूर्वक्षणे कारणानि सकलसहकारिसमवेतानि सकल प्रतिबन्धकशून्यानि वा, अनन्तरमेव कार्योत्पादकत्वात्। यानि पुनरेवं न भवन्ति न तान्यनन्तरमेव कार्योत्पादकानि, यथा केवलतन्तवो मणिप्रतिरुद्धो वह्निर्वा।

अन्वयाभावान्नैतदनुमानमिति चेत्। न। केवलान्वयिनो हि व्यतिरेकाभावेन प्रमाणान्तरत्वप्रसङ्गादिति॥

स्पष्टम्।

अपि च प्रत्यक्षादिभेदानां कश्चिद्वैधर्म्येण भेदात्प्रमाणान्तरत्वप्रसङ्गादिति॥

सविकल्पकनिर्विकल्पकभेदेन योग्ययोगिप्रत्यक्षभेदेन वा द्विविधं प्रत्यक्षम्। कार्यकारणानुभयात्मकं त्रिविधमनुमानम्। दृष्टादृष्टार्थभेदेन द्विविधः शब्द इति।

उपसंहरति।

तस्मादविनाभाववशेनार्थप्रतिपादकत्वादर्थापत्तिरनुमानमिति॥

केनचित्सहस्रमेतदिति कथिते, शतमत्र संभवतीति ज्ञाने संभवाख्यं प्रमाणमिति केचिदाहुः। तन्निराकरोति।

बहुत्वसंख्याविषयत्वे सति अल्पसंख्याविषयस्य सर्वत्रोपलम्भानानुमानात्संभवो भिद्यत इति॥

प्रयोगस्तु, विवादपदं सहस्रं स्वसमुदायिशतवृत्ति। सहस्रत्वात्पूर्वगणितसहस्रवत्।

अभावस्य तु त्रिष्वपि यथासंभवमन्तर्भावः। तथाहि कौरवाद्यभावप्रतिपत्तिरागमादिति॥

व्यासाद्याप्तवचनात्। अभावप्रमाणत्वे वक्तव्ये विप्रतिपत्तेर्दुर्वचत्वात् तदन्यस्यैवान्तर्भावो निरूपित।

आत्मादिषु रूपाद्यभावप्रतिपत्तिरनुमानादिति॥

आत्मा रूपरहितो नियमेनाचाक्षुषप्रत्यक्षत्वाद्वायुवत्। गन्धरसरहितो, रूपरहितत्वाद्वायुवत्। स्पर्शरहितोऽस्मदादिमानसप्रत्यक्षत्वात्सुखादिवत्। आकाश रूपरसगन्धशून्य स्पर्शरहितत्वादात्मवदित्यागूह्यम्।

भूतलादिषु घटाद्यभावप्रतिपत्ति प्रत्यक्षात्। इन्द्रियव्यापारभावभावित्वादिति ॥

इन्द्रियव्यापारस्य भाव एव भवतीत्येवशीलमिन्द्रियव्यापारभावभावित्वस्य भावस्तत्त्वम् तस्मात्। तथाहि घटशून्य भूतलमित्यादिज्ञानमिन्द्रियजम्, इन्द्रियान्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात्, रूपादिज्ञानवत्। चोदयति।

अन्यत्र तद्भावभावित्व पर्यवसितमिति चेत् ॥

अन्यत्रेत्याधारभूतलादिग्रहणम्। तथा चोक्तम्।

गृहीत्वा वस्तुसद्भाव स्मृत्वा च प्रतियोगिनम्।
मानस नास्तिताज्ञान जायतेऽक्षानपेक्षया ॥

इति। परिहरति।

न। रूपादिष्विव बाधकाभावादिति ॥

न हि रूपाद्याश्रयग्रहण एवेन्द्रियव्यापार पर्यवसितो, न रूपादिष्विति युक्तम्। घ्राणव्यापारे सत्येव निर्गन्ध कुसुममिति ज्ञानमुत्पद्यते। न च तत्रेन्द्रियव्यापारोऽन्यत्र पर्यवसित इति युक्त वक्तुम्। द्रव्यस्य चाक्षुषज्ञानविषयत्वात्।

सबधाभावो बोधक[१] इति चेत् ॥

न ह्यभावेन इन्द्रियस्सयोग समवायो वा सभवतीति भाव। परिहरति।

न। स्वपक्षपरपक्षयोरसिद्धत्वात् ॥

मीमासकस्य पक्षोऽत्र स्वपक्ष। एतदेव विवृणोति।

स्वपक्षे तावद्रूपादिष्विवापरोक्षानुभवकार्यानुमेयो योग्यताख्य सबध। परपक्षेऽपि सयुक्तविशेषणभावादिरिति ॥

आदिशब्देन सयुक्तविशेष्यभावादीना प्रत्यक्षपरिच्छेदोक्ताना स्वीकार।

---

१ घ. reads बोधक.

सयोगसमवायरहितस्य विशेषणविशेष्यभावानुपपत्तिरिति चेत् न। विशिष्टप्रत्ययेन तत्सिद्धेरिति ॥

गोमान्धनवानित्यादाविवेति भाव । ऐतिह्यमन्तर्भावयति ।

अनिर्दिष्टप्रवक्तृकं प्रवादपारम्पर्यमैतिह्यमागमेऽन्तर्भूतम् ॥

अनिर्दिष्टोऽनिश्चित प्रवक्ता दृष्टत्वेन मूलभूतो यत्र तदनिर्दिष्टप्रवक्तृक प्रवादपारम्पर्यम्। सत्य चेदिति शेष । असत्य चेद प्रमाणम् । एतदुदाहरति ।

यथेह वटे यक्ष प्रतिवसतीति ॥

चेष्टा नाम प्रमाणान्तरमिति केचित् । अनुमानेऽन्तर्भूतेति चापरे । तदुभयमपि चेष्टालक्षणपूर्वकं निषेधयति ।

प्रयत्नजनिता शरीरतदवयवक्रिया चेष्टा । सा च नाट्यशास्त्रादिसमयबलेन पुरुषाभिप्रायविशेषमर्थविशेषं च गमयतीति नागमाद्भिद्यते, लिप्यक्षरादर्थप्रतिपत्तिवदिति ॥

प्रयत्नजनितेत्यनेन वाय्वादिविकारजानतहस्तादिकम्पव्यवच्छेद । नाट्यशास्त्रादीत्यादिशब्दाल्लोकव्यवहारपरिग्रह । क्रियेत्युपलक्षणम् । सयोगनाप्यर्थप्रतीतिदर्शनात् । हस्तमुखसयोगविशेषाभ्या पिपासाबुभुक्षाप्रतिपत्ति । लिपिरेवाक्षर तस्मादिति चेष्टाया प्रमाणान्तराभ्युपगम लिप्यक्षराणामपि प्रमाणान्तरत्वप्रसङ्ग इति सूचितम् । न च वक्तव्यम् लिप्यक्षरानुमिताक्षरेभ्योऽर्थप्रतिपत्तिरिति क्रमेण, प्रमाणाभावात्, चेष्टातो वा तथाप्रसङ्गात्। उपसहरति।[1]

तदेव व्यवस्थितम् । एतानि त्रीणि प्रमाणानीति ॥

प्रमाणज्ञानमात्रमेव नापूर्वसाधन किंतु तेन प्रमेय किंचिद्वस्तुतत्त्वम् तच्च किं स्यादित्यभिप्रायेण पृच्छति ।

किं पुनरेभि प्रमाणै प्रमातव्यमिति ॥

उत्तरमाह ।

---

[1] ग adds after this इति तृतीयोऽयमागमपरिच्छेद ।

उच्यते । प्रमेयमिति । किंलक्षणमिति ॥

यद्यपि पूर्वं प्रमाविषयः प्रमेयमिति लक्षणमुक्तं तथापि न प्रमेयसामान्यापेक्षयाऽय प्रश्नः किंतु तद्विशेषापेक्षयेति न विरोधः । उत्तरमाह ।

यद्विषयं ज्ञानमन्यज्ञानानुपयोगित्वेनैव निःश्रेयससाधनं भवति तत्प्रमेयम् । तदेव तत्वतो ज्ञातव्यं सर्वदा भावयितव्यं च । न तु कीटकसंख्यादि । तज्ज्ञानस्यानुपयोगित्वादिति ॥

अन्यज्ञानानुपयोगित्वेनेत्यनेन प्रमाणाद्यवच्छेदः । प्रमाणज्ञानस्यात्मादिज्ञानोपयोगित्वेन निःश्रेयससाधनत्वात् । प्रमेयं विभजते ।

तच्चतुर्विधं । हेयं, तस्य निर्वर्तकं, हानमात्यन्तिकं, तस्योपाय इति ॥

यद्यपि सूत्रकारेणात्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् (गौ. सू. १-१-९) इति द्वादशविधं प्रमेयमुक्तं तथापि तस्य चतुर्धा भाव्यमानस्यैव निःश्रेयसनिमित्तत्वमिति ज्ञापयितुं संग्रहेण चातुर्विध्यमुक्तम् । चातुर्विध्यस्यापि स्वरूपमाह ।

तत्र हेयं दुःखमनागतम् (यो. सू. २-१६) ॥

हेयं नामावश्यं दुःखत्वेन परित्याज्यम् । तच्चानागतमेव, अतीतस्योपभुक्तत्वाद्वर्तमानस्याप्युपभोगं विना प्रकारान्तरेण परिहर्तुमशक्यत्वाद् । हेयमपि विभजते ।

एकविंशतिप्रकारम् । शरीरं षडिन्द्रियाणि षड् विषयाः षड् बुद्धयः सुखं दुःखं चेति ॥

घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्रमनांसि षडिन्द्रियाणि, गन्धरसरूपस्पर्शशब्दा बहिर्विषया ज्ञायमानतया सुखदुःखहेतुत्वात्, मनोविषयस्तु स्मृतिसंकल्पादिरित्येके, निद्रालस्यकामादिरित्यपरे विषयाणामिन्द्रियाणां च षड्विषयत्वाद् बुद्धयोऽपि षडित्युच्यन्ते । शरीरादीनां सुखदुःखादत्यन्तविलक्षणत्वात्कथं दुःखशब्दवाच्यत्वमित्याशङ्क्याऽऽह ।

तत्र शरीरं दुःखायतनत्वाद् दुःखम् ॥

दुःखस्यायतनं गृहं, शरीरावच्छिन्नात्मप्रदेशे हि दुःखमुत्पद्यते नान्यत्र। एतनैव च विशेषेण ज्ञायमानतया दुःखहेतुभ्यो विशेष्य शरीरं पृथगुक्तम्।

इन्द्रियाणि विषया बुद्धयश्च तत्साधनभावात् ॥

दुःखमित्यनुवर्तते।

सुखं दुःखानुषङ्गाद् दुःखम् ॥

दुःखेनानुषङ्गोऽविनाभावः सुखहेतावप्यवश्यं दुःखहेतुत्वम्। एतेनापचारादेव शरीरादिषु दुःखशब्दः प्रयुक्त इति दुःखस्वरूपतया हि भाव्यमाना शरीरादयः स्वविषयं वैराग्यहेतवो भवन्ति।

दुःखं तु बाधनापीडासंतापात्मकं मुख्यतयैव भवति ॥

दुःखशब्दवाच्यमितिशेषः।

तस्य निर्वर्तकमसाधारणकारणं अविद्यातृष्णे धर्माधर्मौ चेति ॥

तस्य गौणमुख्यभेदाभिन्नस्य दुःखस्य। निर्वर्तकमित्यस्य व्याख्या असाधारणकारणमिति। यद्यपि धर्मः सुखस्यैव कारणं तथापि सुखस्य दुःखानुषङ्गेण दुःखवर्गान्तःपातित्वाद् दुःखहेतुरुक्तः। प्रवर्तकस्य तस्यापि हेयत्वपरिज्ञानार्थमिति। अविद्यादीनां लक्षणमाह–

सम्यगध्यात्मविद्भिः प्रदर्शितार्थे विपरीतज्ञानमविद्या सह संस्कारेण ॥

आत्मन्यधिकृत्य वर्तत इत्यध्यात्मं शरीरादि। सम्यग्यथा भवति तथाऽध्यात्मं विदन्तीति सम्यगध्यात्मविदः, तैः प्रदर्शिते प्रकटीकृतेऽर्थे–

"अस्थिस्थूणं स्नायुयुतं मांसशोणितलेपनम्।
चर्मावनद्धं दुर्गन्धिपूर्णं मूत्रपुरीषयोः॥
जराशोकसमाविष्टं रोगायतनमातुरं।
रजस्वलमनित्यं च भूतावासमिमं त्यजेत्॥

इत्यादिना तस्मिन्विपरीतज्ञानम्

" अमृतस्येव कुण्डानि सुखानामिव राशय ।
रतेरिव निधानानि योषित केन निर्मिता ॥

इत्येवरूपाऽविद्या । प्रलयाद्यवस्थाया विपरीतज्ञानाभावेऽपि पुन शरीराद्युत्पत्तिश्रवणात् शास्त्राभ्यासजनिततत्त्वज्ञानवतामपि रागद्वेषाद्यभिभवदर्शनादविद्याऽस्तीत्याह सह संस्कारणेति ।

पुनर्भवप्रार्थना तृष्णा ॥

पुनर्भवस्य विशिष्टशरीरादिलाभस्य प्रार्थना याच्ञा ।

सुखदु खयोरसाधारणहेतू धर्माधर्मौ ॥

सुखस्यासाधारणो मुख्यो दु खस्याकारणभूतो हेतुर्धर्म । दु खस्य पीडाया असाधारणो सुखस्यानिमित्तभूतो हेतुरधर्म ।

हानं दु खविच्छेद ॥

दु खस्यैकविंशतिभेदाभिन्नस्य विच्छेदो हानि ।

आत्यन्तिक न कदाचित्कथंचिद्दु खसम्बन्ध इत्यर्थ ॥

न कदाचित्कथंचिद् दुःखविच्छेदसद्भावेऽपि आत्यन्तिकं हानमुच्यते । विनाशाया अपि दु खव्यक्तेस्तत्त्वभावेऽपि तज्जातीयस्य व्यक्त्यन्तरस्योत्पादात् ।

तस्योपायस्तत्त्वज्ञानमात्मविषयम् ॥

यद्यपि द्वादशविधप्रमेयविषय सूत्रेऽभिहित तथाप्यात्मन प्राधान्यज्ञापनार्थमात्मविषयमित्युक्तम् । तथाहि पूर्वं शरीरादिषु हेयत्वेन ज्ञानोत्पादे तत तद्व्यतिरिक्तात्मनि च श्रुत्यादिप्रमाणनिश्चिते पश्चात्तस्यैव ज्ञानोद्भासो नि श्रेयससाधनम् । अत्र संवादिका श्रुतिं वदति ।

तथा चोक्त " आत्मा वारे द्रष्टव्य श्रोतव्यो निदिध्यासितव्य "
(बृ उ २ ४ ५) इति ।

श्रोतव्य श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभि ।
ज्ञात्वा च सततं ध्येय एते दर्शनहेतव ॥

चाशब्दोऽवधारणे । एते श्रवणमनननिदिध्यासनरूपा दर्शनस्यात्मविषयसाक्षात्कारस्य हेतव । आत्मध्यानं च नि श्रेयसकारणमित्यत्र श्रुतिं दर्शयति ।

तरति शोकमात्मविदिति (छा. उ. ७-१-३) ॥

आत्माद्वैतज्ञानमेव निःश्रेयससाधनमिति मतनिरासार्थमाह ।

स द्विविधः परश्चापरश्चेति ॥

उभावप्येतौ मुमुक्षुणा ज्ञातव्यौ ।

तथा चोक्तम् " द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये परं चापरं च ॥"

आदिग्रहणात् द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया (मु. ३-१-१) इत्यादिश्रुतिः

" द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥
उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

इति स्मृतिश्च स्वीक्रियते । तत्र परापरयोर्लक्षणं तत्र प्रमाणं चाह ।

तत्रैश्वर्यविशिष्टः संसारधर्मैरीषदप्यसंस्पृष्टः परो भगवान्महेश्वरः सर्वज्ञः सकलजगद्विधाता ॥

ऐश्वर्यं सकलपुरुषार्थाधिष्ठातृत्वं तेन विशिष्टो युक्तः । संसारधर्मैः रागद्वेषमोहदुःखादिभिरीषदपि सर्वदाप्यसंस्पृष्टः सर्वज्ञोऽनादिरिति शेषः । गच्छति विनश्यति तच्छीलं जगत्सकलस्य विनश्यतो वस्तुनो विधातेति लक्षणम् । प्रश्नपूर्वकं प्रमाणमाह ।

स कथं ज्ञातव्यः । अनुमानादागमाच्च । तथाहि विवादाध्यासितमुपलब्धिमत्कारणकम्, अभूत्वाभावित्वाद्वस्त्रादिवदिति ॥

उपलब्धिः कारणसाक्षात्कारः । न च धर्मिविशेषस्यानिर्देशात्संदिग्धाश्रयो हेतुरिति वाच्यं । साध्यविशेषाभिधानेन यत्र बुद्धिमत्पूर्वकत्वेन विवादस्तस्यैवाङ्कुरादेः पक्षीकारात् । अथेश्वरकारणत्वे साध्ये साध्यविकलो दृष्टान्तः वस्त्रादावीश्वरकारणत्वासिद्धेः व्याप्त्यसिद्धिश्च । बुद्धिमन्मात्रकारणत्वे च साध्ये विवक्षितविशेषासिद्धिः सिद्धसाध्यता च । संसारिणामेव धर्मद्वारेणाङ्कुरादिकारणत्वादित्याशङ्क्याह ।

---

१ ग कर्तृकम् । घ कर्तृपूर्वकम् ।

सामान्यव्याप्तेरनवद्यत्वेन निरकर्तुमशक्यत्वात् । ततः सामान्यसिद्धौ पारिशेष्यात्कार्यविशेषाच्च कर्तृविशेषसिद्धिः ॥ चित्रादिकार्यविशेषात्कर्तृविशेषसिद्धिवदिति ॥

सामान्यव्याप्तेः यत्कार्यं तत्स्वकारणसाक्षात्काराधारकारणकमित्येवंरूपायाः । परिशिष्यते येनासौ परिशेषः प्रसक्तप्रतिषेधः । न ह्यचेतनस्यासर्वज्ञस्य शरीरिणो वाङ्कुराद्यशेषकार्ये नैरन्तर्येण हेतुत्वं घटते, अतो विवादाध्यासितं कार्यमशरीरसर्वज्ञपूर्वकमस्मदाद्यजन्यत्वात् । यदेवंविधं साध्यं न भवति तदस्मदाद्यजन्यकार्यं न भवति यथा घटादीति व्यतिरेकी । कार्यविशेषाच्चेत्यनेनान्वयं सूचयति । तथाहि विवादपदं स्वोत्पादनप्रवीणज्ञातृकारणकं विशिष्टकार्यत्वाच्चित्रवत् । यैस्तु कैश्चिच्छरीरस्यापि व्याप्तावनुप्रवेशात्सिद्धिः स्यात्तदसिद्धौ कर्तुरप्यसिद्धिरित्युच्यते तत्र यद्यङ्कुरादिकं शरीरिकर्तृकं कार्यत्वाद्वस्त्रादिवदित्युच्यते तदा प्रत्यक्षेणैकदेशविरुद्धो हेतुः । अङ्कुराद्युत्पत्तिसमये शरीरस्यानुपलब्धिबाधितत्वात् । न च तदसिद्धौ कर्तुरप्यसिद्धिर्बाधकाभावात्, न हि कार्यत्वेन वह्न्यनुमानत्वासिद्धौ विनाशित्वस्याप्यसिद्धिरस्ति । अथ क्षित्यादिकमकार्यमकर्तृकं वा शरीराद्यजन्यत्वाद्गगनवदित्युच्यते, तत्राद्ये साध्येऽङ्कुरादिभिरनैकान्तिकत्वाद् द्वितीये तु साध्ये विशेषनिषेधस्य शेषाभ्यनुज्ञाविषयत्वात् शरीराद्यजन्यत्वं नाम शरीरव्यतिरिक्तहेतुजन्यत्वं हेतुः स्यात् । ततश्च साधनविकलो गगनदृष्टान्तः । किं च नदीस्रोतःपतितचम्पककर्मणोऽपि पक्षीकारात् शरीराजन्यत्वं भागासिद्धम् । अथेश्वरः शरीरी कर्तृत्वादस्मदादिवत् । तन्न, आश्रयासिद्धत्वात् तत्सिद्धौ तद्ग्राहकप्रमाणबाधः । ईश्वरः कर्ता न भवति, अशरीरत्वात्, मुक्तात्मवदित्युच्यमाने व्याप्यत्वासिद्धो हेतुः, आश्रयासिद्धो वा, प्रतिज्ञापदयोर्व्याघातो धर्मिग्राहकप्रमाणबाधश्च । किं च चम्पकः कम्पत इत्यादावशरीरस्यापि वृक्षादेः कर्तृत्वाभ्युपगमात्परैरनैकान्तिक इत्यलम् ।

एको हि रुद्रो न द्वितीयाय तस्थुः । य इमाँल्लोकानीशत ईशनीभिः (श्वे. ३-२) इत्याद्यागमाच्च ॥

ईश्वरो ज्ञातव्य इति शेषः । द्वितीयायेति सहार्थे तृतीयास्थाने चतुर्थी ।

इंद्रनीमिरिच्छादिग्रकिमिरिमौंल्लोकानीशते ऽधितिष्ठति । अपरात्मनो लक्षणमाह ।

संसारफलोपभोक्ताऽपरः ॥

न विद्यतेऽन्तः कालतो देशतः संख्यातश्चेत्यनन्तः । नित्यो व्यापकोऽसंख्यश्चेत्यर्थः । तत्सद्भावे च प्रत्यक्ष प्रमाणम् । तथा हि मनोव्यापारे सति प्रत्यात्ममहं सुखी, अहं दुःखीति प्रत्ययो दृष्टः, न चासौ शरीरावालम्बन, शरीराद्यप्रतीतावप्यन्धकारेऽहमिति प्रत्ययोत्पादात्सुखादीनां शरीराधिनाश्रयत्वात् । स्थूलोऽहं, कृशोऽहमिति तु प्रत्ययस्य चक्षुषा स्पर्शनेन वा शरीरग्रहणे सत्येव भावात्तथापि शरीरालम्बनत्वं तथाप्यहमित्यभेदप्रत्ययस्तत्र भ्रान्त एवमशरीरमिति भेदावभासेन बाधितत्वात् । प्रत्यक्षसिद्धेऽपि प्रतिपद्यमान परं प्रत्यनुमानमाह ।

स खलु बुद्ध्यादिकार्याणामाश्रयभूतोऽनुमातव्य. ॥

बुद्ध्यादिकं क्वचिदाश्रितं भावरूपकार्यत्वाद्गुणत्वाद्वा रूपादिवत् ।

व्याप्तिं दर्शयति ।

न हि कार्यमनाधारकं किंचिदुपलब्धम् ॥

सिद्धसाध्यतापरिहाराय भूतचैतन्यं निषेधति ।

न चेन्द्रियाणामाश्रयत्वं युक्तम् । उपहतेन्द्रियस्य विषयस्मरणायोगात् ॥

उपहतमिन्द्रियमुपहतेन्द्रियं, उपहतस्येन्द्रियस्य विषये स्मरणायोगप्रसंगात् । कस्मादित्यत्राह ।

अन्यानुभूतेऽर्थेऽन्यस्मरणादर्शनात् ॥

इन्द्रियमनुभवितृ न भवति, सत्कारसद्भावेऽपि सर्वदैवास्मर्तृत्वात्पाषाणादिवदस्मर्तृत्वाच्चक्षुराद्यभावेऽपि रूपादिविषये स्मरणदर्शनात् । किं चेन्द्रियाणां ज्ञानाद्याधारत्व एकस्मिन्नपि शरीरे नानाचेतनानां कदाचिद् विप्रतिपत्तिः स्यात्, तर्हि शरीरमेव चेतनमस्तित्याशङ्क्याह ।

अत एव शरीरस्यापि बाल्यकौमारयौवनादिभेदभिन्नत्वादत्वादस्म-रणम् ॥

यतोऽन्यानुभूतेऽर्थेऽन्यस्मरण न भवति, अत एव शरीरस्य स्मरण न संभवति, अतश्चानुभवितृत्वमपि नास्तीत्यर्थः। शरीरस्यापि बाल्यकौमारयौवनादिभेदभिन्नत्वात्। न च तत्रावस्थाभेदमात्रं नावस्थावद्भिन्नमिति वाच्यम्। महत्त्वभेदस्याश्रयभेदाव्यभिचाराद् महत्त्वभेदस्याश्रयभेदमूलत्वात्कुवलयामलकबिल्वादिषु परिमाणभेदवत्। बौद्धराद्धान्तेऽपि स्मरण नोपपद्यत इत्याह।

एतेन पूर्वबुद्ध्यनुभूतेऽर्थे उत्तरबुद्धेः कार्यकारणभावात्स्मरणमपास्तमन्यत्वाविशेषात् ॥

अनुभवितृस्मर्त्रोर्भेदेऽपि परस्परं कार्यकारणभावस्य विद्यमानत्वात् कारण बुद्ध्यानुभूतं चेत्कार्यबुद्धि स्मरति तदोपाध्यायानुभूत च शिष्य स्मरेत्। एतद्दूषणपरिहारायापर आह।

कार्पासे रक्ततावदिति चेत् ॥

यथा कार्पासबीजे लाक्षादिना कृता रक्तता भेदाविशेषेऽपि तद्बीजसन्तान एव पुष्पे फले वा रक्ततामुत्पादयति न पुनर्बीजान्तरसन्ताने तद्वदुपाध्याय बुद्धिजनितसंस्कारस्तस्मिन्नेव सन्ताने स्मृति जनयति न पुन शिष्ये तस्य सन्तानान्तरत्वात्। तदुक्त

'यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कर्मवासना।
फल तत्रैव बध्नाति कार्पासे रक्तता यथा ॥'

कर्म पुण्यापुण्यरूपः कर्म चासौ वासना चेति कर्मवासना तथोपलक्षणमनुभवजनितसंस्कारायाः परिहरति।

न। साधनदूषणाऽसंभवात् ॥

एतद्विवृणोति।

न स्मरति, अनुभवितुरन्यत्वात्सन्तानान्तरबुद्धिवदित्यस्य हेतो कार्पासे रक्ता वदित्यनेनासिद्धत्वाद्यन्यतमदोषस्यानुद्भावनात् । किं च समानाना कार्यकारण भाव एव सन्तान इति बौद्धाना सूत्रान्त । तादृशश्च कार्यकारणभाव शिष्योपाध्यायबुद्धीनामस्तीति प्राक्तनमेव दूषणम् । दूषणान्तरमाह ।

न च कर्पासेऽपि निरन्वयनाशोत्पादे रक्ततोपपद्यते कर्पासान्तरवत् ॥

निर्गतोऽन्वय कारणपरम्परा यत्रासौ निरन्वय स चासौ नाशश्च निरन्वय नाश । तस्मिन्सत्युत्पादो यस्य कार्यकारणभावस्य स निरन्वयनाशोत्पाद, तस्मिन्सति कर्पासे न रक्ततोपपद्यते तद्वत्व नाईति यथा कर्पासान्तरे तस्मात्त त्रापि बीजावयवाना रक्तानामनुवृत्तावेव कर्पासे रक्तोत्पद्यत । न च क्षणिक वादिन पक्षेऽनुभवितु स्वकारस्य वानुवृत्तिरस्ति तदम वे स्मरणमपि न स्यादिति भाव ।

एतेनैव क्षणिकत्व निरस्त ॥

अनुभवितुर्विनाशेऽन्यस्य स्मरण सर्वथा नापपद्यते। एतेनान्यनन "यत्सत्त क्षणिक यथा जलधर सन्तश्च भावा अमी " इत्यनुमानस्य तर्कबाधा दर्शिता । तथाहि सर्वस्य पक्षीकारे दृष्टान्ताभावादसाधारणो हेतु । विवादा ध्यासित इति पक्षीकारे जलधरस्यापि द्वित्रक्षणावस्थायित्वात्साध्यविकलो दृष्टान्त । एकदेशे प्रत्यक्षबाध दर्शयति ।

प्रत्यभिज्ञाख्येन च प्रत्यक्षेण स्फटिकादिष्वक्षणिकत्व गृह्यते ॥

' स एवाय स्फटिको यो मया व सरात्पूर्वं दृष्ट इति पूर्वापरकालकलितवस्तु ग्राहि प्रत्यक्षज्ञानमुत्पद्यत इति प्रत्यक्षैव देशविरुद्धमनुमानम्, तथा यस्याह तत्पु त्रमद्राक्ष तस्य पौत्र पश्यामीत्यत्रापि प्रत्यभिज्ञानमुत्पद्यते । परमतमाशङ्कते ।

प्रदीपादिष्विव भ्रान्तमिति चेत् ॥

पूर्वप्रज्वलिते विनष्टे पुनरन्येन प्रज्वलिते प्रदीपे स एवाय प्रदीप इति प्रत्यभिज्ञान भेदग्राहिपुरुषेण प्रत्यक्षेण बाध्यमानत्वाद्यथा भ्रान्त तथात्रापी त्यर्थ । यदि वैकस्यैव प्रदीपसन्ताने विवादाध्यासित प्रदीपो नैको भिन्न कालेऽनज त्वात्सप्रतिपन्नानेकप्रदीपवदित्यनुमानेन बाध्यमानत्वात्प्रत्यभि

[नि] यथा भ्रांतं तथा क्षणिकत्वानुमानबाधितमक्षणिकत्वप्रत्यभिज्ञानं भ्रान्तम्।
[दू]षयति।

न। एकत्र बाध्यत्वेन भ्रांतत्वे सर्वत्र भ्रांतत्वकल्पनायामतिप्रसं-
[ग]ात्॥

एकत्र नीलादिज्ञानस्य बाध्यत्वेन भ्रांतत्वे सर्वत्रापि तथाभावप्रसंग
[इ]त्यर्थः। न च सर्वमपि प्रत्यभिज्ञानं क्षणिकत्वानुमानबाधितमिति वाच्यम्।
[अ]नुमानस्य प्रागुक्तयुक्त्याऽदृष्टान्तत्वात्। भ्रांतमपि प्रत्यभिज्ञानं बौद्धस्य न
[सं]भवतीत्याह।

अनभ्युपगमाच्च। सादृश्यस्य क्षणिकत्वे भ्रांतिर्बीजाभावः॥

भ्रांतमपि प्रत्यभिज्ञानं प्रदीपादौ पूर्वोत्तरप्रदीपक्षणानां सादृश्ये स्थिरे
[स]त्येव भवति, न चास्ति क्षणिकत्ववादिनः किंचित्स्थिरम्। अतो निमित्ता-
[भा]वे नैमित्तिकस्य प्रत्यभिज्ञानस्याप्यभावः स्यादित्यर्थः। स्थायित्वे तु
[प्र]माणं क्रमकार्याण्येककारणजन्यानि कार्यत्वात्सप्रतिपन्नैककालकार्यवत्।
[उ]पसंहरति।

तस्मात्सिद्धमेतच्छरीरादिव्यतिरिक्त आत्मा व्यापको नित्य इति
[नि]त्यत्वं कुत इति चेद् भावत्वे सत्यनादित्वाद् गगनवदिति॥

परः पृच्छति।

तदेव कथं। जातमात्रे जन्मान्तरानुभवसूचकस्मरणलिंगम्य हर्षमोह-
भयशोकस्तन्याभिलाषादेरुपलंभात्॥

जातमात्रे प्राणिनीति शेषः। तदानीमेव जातस्य मृगशावादेः स्तन्यपाना-
[नु]भवो नास्तीति जन्मान्तरानुभवो ज्ञायत एव सद्योजातानां सुखप्रसादाद्य-
[नु]मिता हर्षादयः सुखदुःखसाधनदर्शनाज्जायमानास्तज्जातीयलिंगसुखदुःख-
[स]ाधनयोर्व्याप्तिस्मरणादेव भवन्तीत्यनुमातव्याः। व्यापकत्वे प्रमाणमाह।

धर्मादेराश्रयसंयोगापेक्षस्य गुरुत्वादिवदाश्रयांतरे वाय्वादौ क्रिया-
[क]र्तृत्वादणिमाद्युपेतस्य युगपदसंख्यातशरीराधिष्ठातृत्वाच्च व्यापक-
[त्]वसिद्धिः॥

' प्रयोगस्तु धर्माधर्मौ स्वाश्रयसंयुक्त एवाश्रयान्तरे क्रियां जनयत , एका
न्यत्वे सति क्रियाहेतुगुणत्वाद्गुरुत्ववत्। दुष्टदनकशरीराधिष्ठाने वै प्रमाणम

तथा चोक्तं पुराणे—

आत्मनो वै शरीराणि बहूनि मनुजेश्वर।
प्राप्य योगबलं कुर्यात्तैश्च सर्वा महीं चरेत् ॥
भुञ्जीत विषयान्कैश्चित्कैश्चिदुग्रं तपश्चरेत् ।
संहरेच्च पुनस्तानि सूर्यस्तेजोगणानिव ॥ इति ॥

श्लोके युगपदिति सम्प्रदायाद्गम्यते । उपसंहरति ।

तदेवमपरात्मतत्त्वज्ञानं परलोकसद्भावेन परलोकप्रवृत्त्युपयोगित्वा
धर्मक्षयहेतुत्वाच्च निःश्रेयसाङ्गमिति ॥

एतेन नित्यात्मज्ञानमात्मनि शाश्वतस्नेहजननद्वारेण संसारकारणमि
वदन्तो बौद्धा अपि प्रयुक्ताः । नित्यपरलोकाभावे हि

' यावज्जीवं सुखं जीवन्नास्ति मृत्योरगोचरः ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥'

इति वदतो लौकायतिकस्येव यथेष्टचेष्टाप्रसङ्गाद् अधर्मक्षयहेतुत्वे च तर
शोकमात्मवित् ' इत्यागमः प्रमाणम् । परमात्मज्ञानस्य निःश्रेयसहेत
दर्शयति ।

परमात्मतत्त्वज्ञानं च तदुपासनाङ्गत्वेनापवर्गसाधनम् ॥

तस्य परमात्मन उपासनमाराधनं तदुपासनं परमात्माऽऽराधनं तस्या
ङ्गत्वेनोपायत्वेन ।

स चोपासनाविधिः ॥

आराधनप्रकारः ।

क्लेशकर्मक्षयसमाधिलाभार्थमनुष्ठानम् ॥

क्लेशकर्मक्षयार्थं समाधिलाभार्थं चेत्युभयत्राप्यर्थशब्दसंबंध । येनकेनचिदनुष्ठानेन रागद्वेषमोहाख्या क्लेशा क्षीयन्ते परमात्मनि च चित्तैकाग्र्यलक्षण समाधि प्राप्यते तदनुष्ठान परमेश्वरोपासनविधिरिति । अत्र पतञ्जलिसूत्रसंवाद दर्शयति ।

तथा चोक्तम् । तप स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानात्मिका क्रिया योगः (यो. सू. २ १) । क्लेशतनूकरणार्थं समाधिलाभार्थश्चेति (यो सू. २ २) ॥

यद्यपि पतञ्जलिसूत्रे समाधिभावनार्थ क्लेशतनूकरणार्थश्चेति पाठस्तथापि हार्थक्रममाश्रित्यान्यथा पाठ कृत । सूत्रार्थं कथयति ।

तत्रोन्मादकामादिदोषव्यपोहार्थमाध्यात्मिकादिदु खसहिष्णुत्व तप ॥

एवमेतानि विविधानि दु खानि शान्तचित्तेन नियमपूर्वक सहमानस्य यद्दु खसहिष्णुत्व निवर्तकधर्मसञ्चयमधर्मविनाश च कुरुते तत्तप इत्युच्यते । चान्द्रायणाद्यपि चानशनादिजनितदु खसहरूपत्वात्तप । निवर्तकधर्मसञ्चयाच्च योगप्रवृत्तिहेतु श्रद्धातिशयो भवति अधर्मनाशाच्चोन्मादकामव्याध्यादीना योगान्तरायाणा प्रलय , ततश्चित्तसमाधि । तपो धर्माधर्मसंचयक्षयहेतुरित्यत्र प्रमाण न स्यादिवचनम् । तथाहि

तपोमूलमिद सर्वं दैवं मानुष सुखम् ।
तपोमध्य बुधै प्रोक्त तपोऽन्त वेददर्शिभि ॥
महापातकिनश्चैव दोषाश्चाकार्यकारिण ।
तपसैव तु मुच्यन्ते तपसा किल्बिषात्तत ॥
यत्किंचिदेन कुर्वन्ति मनोवाङ्मूर्तिभिर्जना ।
तत्सर्वं निर्दहन्त्याशु तपसैव तपोधना ॥ इति ।

स्वाध्यायस्वरूपमाह ।

प्रशान्तमन्त्रस्येश्वरवाचिनोऽभ्यास स्वाध्याय ॥

ईश्वरवाचिन इति क्षुद्रसिद्धिहेतुनिरासाय । प्रशान्तग्रहण परमात्मनिष्ठन भावितव्यमिति ज्ञापनार्थम् । ईश्वरग्रहणाद्गीतादियोगशास्त्राभ्यासो वा स्वाध्याय । ईश्वरप्रणिधानमाह ।

परमेश्वरतत्त्वस्य प्रबन्धेनानुचिन्तनमीश्वरप्रणिधानम् ॥

प्रबन्धेन नैरन्तर्येणानुचिन्तनं स्मृति । पुष्पादिभिर्वाऽऽराधनं सर्वकर्मणां परमगुर्वाचार्याणां वा । सोऽयं तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानादिक्रिया योगसाधनत्वाद्योग इत्युक्तः स च क्लेशतनूकरणार्थं इत्युक्तः । अतः क्लेशस्वरूपमाह

समासतो रागद्वेषमोहाः क्लेशाः । समाधिप्रत्यनीकसंसारापत्तिद्वारेण क्लेशहेतुत्वात् ॥

आसक्तिलक्षणो रागः, कोपो द्वेषः, मिथ्याज्ञानं मोहः । समाधिप्रत्यनीकत्यादिना क्लेशशब्दवाच्यत्वे निमित्तमुक्तम् । न्यायस्तु क्लेशौ दुःखमेव । रागादयो हि समाधिविरोधित्वेन संसारापादनद्वारेण पुरुषं क्लेशयन्तीति क्लेशा उक्ताः । समासत इति पदं तु सांख्यमतनिरासाय । ते हि अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः (यो सू २–३) इति ब्रुवाणाः पञ्चक्लेशानभ्युपागमन् । तच्चायुक्तम् । अस्मिताभिनिवेशयोरप्यन्तर्भावात् । तथाहि दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतेवास्मिता (यो सू २–६) इत्युक्तेः पुरुषदर्शनशक्तिर्बुद्धिः, तयोर्भिन्नयोरेकात्मकतयाऽभेदेन प्रतिपत्तिर्मोह एव । तथा स्वरसवाही विदुषोऽपि तथारूढोऽभिनिवेशः (यो सू २–९) मरणत्रासेन नित्यं सर्वदाहं भूयासमिति योऽयं सङ्कल्पः स चाभिनिवेशः स चानादिमरणजनितदुःखानुभवारूढवासनाजन्यत्वात् स्वरसवाहीत्युक्तः । सोऽपि यथा यन्तमूढानां दृश्यते तथा ज्ञातपरस्य विदुषोऽपि रूढः प्रतीयते स च मोह एव । अवश्यंभाविनि मरणे सदा मया भूयासमेवेति ज्ञानस्यान्यथाप्रत्ययत्वाद्विदुषो मिथ्यातत्त्वादपि मोहो दृष्टः । यथा सूर्योदयादिलग्नानुमितदिग्भागस्यापि दिङ्मोह इति । यथा तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानादिक्रिया योगः क्लेशविनाशहेतुस्तथा योगाङ्गान्यपि तानि दर्शयति ।

तथा यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टाङ्गानि (यो सू २ २९)

अनुष्ठेयानीति शेषः । अङ्गानि कारणानि । यमादीनां ६

रारणत्वात् । समाधेस्तु योगात्मकस्याप्युत्तरोत्तरस्य समाधिनिचयस्य हेतुत्वा रगत्वमिति । आदावुद्दिष्टान्यमानाह ।

तत्र देशकालावस्थाभिरनियता पुरुषस्य शुद्धिवृद्धिहेतवो यमा अहिंसाब्रह्मचर्यास्तेयादयः ॥

आदिशब्देन सत्यापरिग्रहयोः परिग्रहः शुद्धिरधर्ममदमानादिक्षयः । वृद्धिर्धर्मोपचयः । तद्धेतवो ये देशादिभिरनियता अहिंसादयः, सर्वस्मिन्देशे सर्वस्मिन्काले सर्वस्यामवस्थायां न हिंस्यामि ब्रह्मचर्यं चरामि न चोरयामि नासत्यं वदामि नापि परेभ्यो गृह्णामीति सङ्कल्पपूर्वकास्ते यमाः । यदि पुनस्तीर्थादौ नो हिनस्मि ब्रह्मचर्यं चरामीति देशादिनियतास्तदा नियमा एव न यमाः ।

देशकालावस्थाद्यपेक्षिणः पुण्यहेतवः क्रियाविशेषा नियमा देवताप्रदक्षिणसन्ध्योपासनजपादयः ॥

देशविशेषापेक्षि देवताप्रदक्षिणम् । कालविशेषापेक्षि सन्ध्योपासनम् । जपक्रिया तु शुद्धावस्थामात्रापेक्षिणी । पुण्यविशेषं प्रति तु देशविशेषापेक्षिणी च, अनन्तं शिवसन्निधावित्यादिवचनात् । अन्येऽपि देशादिविशेषापेक्षिणः क्रियाविशेषा नियमा वेदितव्याः । पातञ्जलास्तु निवृत्तिलक्षणा यमा इत्याहुः । तथा चोक्तम् । अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः (यो. सू. २–३०) । शौचसन्तोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः (यो. सू. २–३२) । असत्यवचननिवृत्तिरिह सत्यं विवक्षितम् । आसनं लक्षयति ।

योगकर्मविरोधिक्लेशजयार्थः करणबन्ध आसनं पद्मकस्वस्तिकादि ॥

करणानां शरीरावयवानां पदादीनां बन्धः समम् पद्मस्वस्तिकादनेकप्रकारः । प्राणायामोपयोगी यत्तदासनं स्थिरं सुखं चोपवेशनमित्यर्थः । स च योगक्रियाविरोधिनो ये क्लेशाः क्लेशहेतवो व्याधयस्तेषां जयार्थो विनाशार्थ इति प्रयोजनोपन्यासः । प्राणायामं लक्षयति ।

कोष्ठ्यस्य वायोर्गतिविच्छेदः प्राणायामो रेचकपूरककुंभकप्रकारः॥

कोष्ठ शरीरा नदेशे भव' कोष्ठ्यो वायु श्वासप्रश्वासरूप ,तस्य या गतिविच्छेद स प्राणायाम स च त्रिविधो रेचकादिभेदेन । तत्रान्तर्गतस्य वायोर्बहिर्नि सारण रेचक । बाह्यस्य शरीरपूरण पूरक । पूरितस्य शरीरान्तधारण कुम्भक । वायुवशीकरणोपायमाह ।

स च शनै शनैर्जेतव्यो वनगजेन्द्रवत् ॥

यथा गजेन्द्र शनै शनैरुपायेन वशीक्रियमाणो महान्तमुपकार करोति बलादप्रयोगेण गृह्यमाणस्तु विनाशयति तथा वायुरपि शनैर्गृह्यमाणो महान्तमुपकार नि शेष रागादिमल विनाश्य समाधि प्रापयति । अप्रयोगेण बलाद्गृह्यमाणस्तु वातो गुल्माद्यनर्थमेव जनयतीति । प्रत्याहारमाह ।

समाधिप्रत्यनीकार्थेभ्यश्चेतस समन्ताद्व्यावर्तन प्रत्याहार ॥

समाधे प्रत्यनीका विरोधिनो ये पुत्रकलत्रादयस्तेभ्य समन्तात्सर्वेभ्यश्चेतसो व्यावर्तन व्यावृत्ति प्रत्याहार ।

प्रत्याहृते चेतसि बाह्येन्द्रियाण्यपि प्रत्याहृतानि भवन्ति चेतोऽधीनत्वात्प्रवृत्ते । प्रत्याहारेणैव च धारणालाभ ।

देशबन्धश्चित्तस्य धारणा (यो सू ३ १)॥

शरीरावयवो नाभ्यादिर्देश इत्येके, बाह्यसूर्यमण्डलादिरित्यपरे, परमात्मवान्देशो विवक्षित तदाराधनप्रवृत्तत्वान्मोक्षार्थिन इत्याचार्या । तत्र देशे चित्तस्य मनसो बन्ध प्रयत्नेन धारण निश्चलीकरण यत्ता धारणेति ।

तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् (यो सू ३ २)॥

तत्र धारणादेशे प्रत्ययस्य ध्येयालम्बनस्यैकतानतासदृशप्रवाहो मध्ये प्रत्ययान्तरेणापरामृष्टो ध्यानम् ।

तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधि (यो सू ३ ३)

तदेव ध्यानमेव ध्येयाकारमात्रनिर्भास स्वरूपेण प्रत्ययात्मकेन शून्यमिव इद ध्येयमह ध्यायामीति भेदेन शून्य यदा भवति तदा समाधिरित्युच्यते एतदेव यदा—

ध्यानोत्कर्षान्निवातात्तलप्रदीपावस्थानमिवैकत्रैव चेतसोऽवस्थानं समाधिरभिधीयते ॥

उपसंहरति ।

एवमेतानि योगाङ्गानि मुमुक्षुणा सर्वेषु ब्रह्मादिस्थानेष्वनेकप्रकार दुःखभावनयाऽनभिरतिसंज्ञितं परं वैराग्यं महेश्वरे च परां भक्तिमाश्रित्यात्यन्ताभियोगेन सेवितव्यानि ॥

अनेकप्रकारेण स्वविभवातिशयितविभवदर्शितक्षयभावनया जनितानि दुःखानि तेषां भावनया ब्रह्मादिस्थानेष्वनभिरतिरपेक्षाभावस्तत् संज्ञितं तत्स्वरूपं यत्तत्परं वैराग्यम् । योगाङ्गसेवायाः फलमाह ।

ततोऽचिरेणैव कालेन भगवन्तमनौपम्यस्वभावं शिवमवितथं प्रत्यक्षतः पश्यति । तं दृष्ट्वा निरतिशयं श्रेयः प्राप्नोति ॥

निर्गतोऽतिशयो यस्मात्तन्निरतिशयं श्रेयो मोक्षः, शिवज्ञानादेव मोक्ष इत्यत्र प्रमाणं दर्शयति ।

तथाचोक्तम्

यदा चर्मवदाकाशं वेष्टयिष्यन्ति मानवाः ।
तदा शिवमविज्ञाय दुःखस्यान्तो भविष्यति ॥

(श्वे उ.६-२०) तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति (श्वे. ३ ८,६ १५)। तरति शोकमात्मवित् इति ॥ (छा.)

चर्मेव चर्मवत् । यथा चर्म वेष्टयन्ति तथाऽऽकाशं यदा वेष्टयन्ति मानवास्तदा शिवं परमात्मानमविज्ञाय सर्वस्य दुःखस्यान्तो भविष्यति । उपसंहरति ।

तस्माच्छिवदर्शनान्मोक्ष इति ॥

मोक्षस्वरूपे विप्रतिपत्तेर्विद्यमानत्वात्प्रथमं पूर्वपक्षं वैशेषिकमतमादौ दर्शयति ।

कः पुनरयं मोक्षः । एके तावद्वर्णयन्ति समस्तविशेषगुणोच्छेदे महाप्रावस्थायामाकाशवदात्मनोऽत्यन्तावस्थानं मोक्ष इति ॥

अत्यन्त सर्वदावस्थानमित्यनेन प्रत्याख्याने विशेषकथनम् । वैशेषि प्रति कश्चिच्चोदयति ।

कस्मात् ॥

सुखार्थैव प्रेक्षावता प्रवृत्तिर्न स्यात्, अत सुखमात्रानुभवोऽङ्गीकार्य इ भाव । पर परिहरति ।

सुखदु खयोरविनाभावित्वेन विवेकहानानुपपत्तेरिति ॥

सुखहेतूनामवश्य दु खजनकत्वमविनाभावित्वम् । मोक्षे प्रवृत्त्यनुपपत्ते त्यस्य परिहारमाह ।

न च सुखार्थ एव प्रेक्षावता प्रवृत्ति । कण्टकादिजनितदु खपरि रार्थत्वेनापि प्रवृत्तेरुपलम्भात् ॥

इदानीमाचार्य स्वपक्ष दर्शयितुकामो वैशेषिक मत दूषयति ।

मोहावस्थात्वान्मूर्च्छाद्यवस्थावदत्र विवेकिना प्रवृत्तिर्न युक्तेत्य न्ये ॥

वैशेषिकेभ्योऽन्ये वयमिति भाव । दु खपरिहारार्थमेव प्रवृत्तिर्नोक इति दर्शयति ।

दु खे सति सुखोपभोगस्यासभवात्कण्टकादिदु खपरिहारो सुखोपभोगार्थ एवेत्यसमो दृष्टान्त ॥

स्वमते यद्यपि मुमुक्षूणा प्रवृत्ति सुखानुभवार्थाविवेकप्रवृत्तित्वात्प पञ्चप्रवृत्तिवदित्यनुमानमुक्त तथापि प्रश्नपूर्वकमागमप्रमाणमाह ।

कुतो मुक्तस्य सुखोपभोगबुद्धिरिति चेत् । आगमात् । उक्त ।
सुखमात्यन्तिक यत्र बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।
त वै मोक्ष विजानीयाद्दुष्प्रापमकृतात्मभिरिति ॥

तथा,—आनंदं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षेऽभिव्यज्यते ।
विज्ञानमानंदं ब्रह्मेति (बृ. ३-९-२८) ॥

दुःखाभावेऽत्र सुखानन्दशब्दावुपचारेण प्रयुक्तौ, यथा भाराक्रान्तस्य वाहिकस्य तदभावे हि सुखी जातोऽहमिति प्रत्यय इत्याशङ्कायामाह ।

मुख्येऽर्थे बाधकाभावान्नोपचारकल्पना ॥

किं च भाराक्रान्तस्य तदपाये वाय्वादिसंपर्कवशात्सुखोत्पादे सत्येव सुख शब्दप्रयोगः । न पुनर्दुःखाभावेन नासंवेद्यमानो दुःखाभावः प्रवृत्त्य गमिति मुख्यसुखस्याभावे मोक्षप्रवृत्तिर्न स्यात् । सुख परोक्तमाशङ्कते ।

सुखसंवेदनयोर्नित्यत्वान्मुक्तसंसारावस्थयोरविशेषप्रसंग इति चेत् ॥

परिहरति ।

न । चक्षुर्घटयोः कुड्यादेरिव सुखतत्संवेदनयोर्विषयविषयिभावसंबंध-प्रत्यनीकस्याधर्मदुःखादेः संसारावस्थायां सद्भावात् । तन्नाशे च मुक्तावस्थायां भवति सुखसंवेदनयोः संबंध कुड्यादिनाशे चक्षुर्घटसंबंधव दित्यतो नाविशेषः ॥

संबंधप्रतिबंधकत्वमात्रेण कुड्यादिकमत्रोदाहृतम् । न पुनः कुड्यादेरिवा धर्मादेर्व्यवधायकत्व संभवति, अमूर्तत्वात् । पुनः परमतमाशङ्कते ।

संबंधस्य कृतकत्वेन कदाचिद्विनाशप्रसंग इति चेत् ॥

सुखतत्संवेदनसंबंधस्य विनाशे मुक्तस्य संसारित्वप्रसंग इति चेत् ।

परिहराति ।

न । प्रध्वंसानैकान्तिकत्वात् ॥

विवादाध्यासितः संबंधः कदाचिद्विनश्यति कादाचित्कत्वाद्घटवदित्यस्य हेतोः प्रध्वंसेनानैकान्तिकत्वादित्यर्थः । परमतमाशङ्कते ।

वस्तुत्वे सतीति चेत् ॥

संबधो द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायेभ्यो बहिर्भूतस्तदन्तर्भूतो वेति विकल्प्य पक्षद्वये दूषणमाह ।

न । द्रव्यादिष्वनन्तर्भावेन तदसिद्धत्वात् ॥

तस्य वस्तुत्वस्यासिद्धत्वात् ।

तदन्तर्भावे वा समवायादिभिः सह तत्संवेदनस्य संबधो न स्यादिति ॥

द्रव्यादिषट्पदार्थान्तर्भूतो हि न समवायस्याभावस्य वा संबध इति भावः। पुन' परमतमाशङ्कते ।

अदृष्टादिवशात्कर्मकारकः विषयस्तज्जनितं ज्ञानं विषयीति चेत् ॥

परिहरति ।

न । ईश्वरज्ञानस्य नित्यस्यार्थै· सह संबधाभावप्रसंगात् ॥

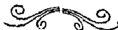
अस्मदादिज्ञानस्याप्यतीतानागतादिपदार्थैः सह सबधो न स्यात् । अतीतादिपदार्थस्य कारकत्वसमवात् इत्यपि ज्ञेयम् ।

उपसहरति ।

तस्मात्कृतकत्वेऽपि नित्यसुखसंवेदनसंबंधस्य विनाशकारणाभावान्नित्यत्वं स्थितम् । तत्सिद्धमेतत् । नित्यसवेद्यमानसुखेन विशिष्टाऽऽत्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिः पुरुषस्य मोक्ष इति ॥

इति काश्मीरिकसूर्यसूनुवासुदेवाविरचितायां न्यायसारपदपञ्चिकायामागमपरिच्छेदः समाप्तः ।

न्यायभूषणमहाम्बुधौ बुधा येऽल्पमाविचरितु न जानते ।
तत्कृते कृतिरियं मया कृता न्यायसारपदपञ्चिकाभिधा ॥
भद्र पश्येम प्रचरेम भद्रम् ॥



PREFACE.

I scarcely thought when last year the text and commentary were published, that the text required any notes or that I should write them But from experience in the class room, I felt how difficult it is for students to grasp the subject even though the author presumes to teach the bare elements of Nyāya, yet his manner of treatment is so concise, his reasoning so compressed, and his style at times so cryptic, elliptical and dilemmatic that for even more than an average student, help of some kind or other is a real need This book is intended to meet this demand It grew out of my notes for class-lectures, and I have drawn upon various sources of information on the subject in their preparation Prominent among these are the Nyāya Sūtra of Gautama with the scholium of Vātsyāyana, Athale's Tarkasamgraha, Keshavamishra's Tarkabhāshā, Jayasimha's commentary on the Nyāyasāra published by Vidyābhūsana, Saptapadārthi edited by the late Dr Ghāte, Keith's Indian logic and atomism as also his Karma-mīmāmsā, and Sāmkhya, and the book on mediæval logic by the late Dr Satīśchandra Vidyābhūshana. I cannot express how greatly I am indebted to these different authorities

But above all, to my Guru, Mahāmahopādhyāya Vasudeva Shāstri Abhyankar, I owe a debt which it would be extremely ungrateful not to acknowledge. To him I owe

the explanation of many technical subtleties many difficult points which unaided were formidable indeed In fact all the merit that the book may have is due to him

Lastly, I must thank Mr N N Kulkarni a student of mine for going through the proofs and Dr N G Sardesai, L M & S for his readiness to undertake the publication of this work

FERGUSSON COLLEGE
5th March, 1923

C R DEVADHAR



NOTES ON THE NYĀYASĀRA

First Parichheda

(N B *all references to Pagination &c refer to the edition of 1922 of Nyayasara by the same author*)

प्रणम्यशम्भुम् Etc

From the early Bhashyakaras to the later compilers of the Syncretist School we have clear evidences of the very definitely religious tinge of the votaries who professed one or the other of the systems of Nyaya and Vaisheshika According to Raja Śekhara—*the followers of the Vaisheshika are simi*lar in their religious aspect to those of Nyaya—with the only difference that the adherents of the Nyaya are called Shaivas and those of the Vaisheshika are called Pashupatas He also describes the ascetic practices of those sectarians which equate them to the ordinary votaries of Śiva

The antiquity of this *connection is attested to by the tra*dition which is preserved by Prashastapada that it was Śiva in the shape of an owl who revealed it to Kanada the Vaisheshika system According to Prashastapada again he creator is Maheshwara a choice in which we can hardly fail to see a deliberate preference for the view that the true God is Śiva Similarly of Udyotakara we have express evidence *of the Nyaya Vartika that he was a Pashupata* Theism in the Nyaya is shown to be recognized by Vatsyāyana as well It will be found later that Bhasaravajna lays stress on the necessity of the recognized kinds of mental concentration which at last will yield the direct vision of Śiva Udayana the classical exponent of the theism of the systems demonstrates the God as Śiva

¹ The silence of Kanāda and Gautama *on these points is in*

Apprehension (अनुभव) is defined as (स्मृतिभिन्नमनुभव) all knowledge other than remembrance while Remembrance is described as knowledge produced from mental impressions alone Thus the difference between Remembrance and Apprehension is that the cognitions received through Remembrance are more or less repetitions of former cognitions whereas all cognitions which are newly acquired and not repetitions of former ones are Apprehensions proper Further these cognitions may be either true or false a true cognition is one in which we have the knowledge of an object as possessed of attributes which are in accord with the real nature of the thing while the case where we cognize an object as possessed of attributes which in reality it does not possess will be a false cognition Thus on analysis we have —

बुद्धि , cognition

स्मृति Remembrance अनुभव Apprehension

यथार्थ अयथार्थ यथार्थ (प्रत्यक्ष अनुमिति शाब्द) अयथार्थ–(संशय विपर्यय)

Thus it will be clear that an Instrument of knowledge (प्रमाण) being associated with correct apprehension we have to exclude all apprehensions that partake of the nature of falsity Hence the word सम्यक् It will thus be found to exclude doubt and Error the two fundamental divisions of erroneous apprehensions (अयथार्थानुभव or अप्रमा) according to our author

तत्रानवधारणं ज्ञानं संशयः—Cognition which is devoid of certitude is doubt This definition seems to have been taken from the Bhāshya of Vatsyāyana, and from the illustrations of the five kinds of doubts which are given by

our author, we need make no doubt as to the source of the portion in the Nyayasāra being the same luminous scholium सच समानधर्मा It will be highly instructive to compare with this, the original Sutra of Gautama It is —समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः (गौ सू १ १ २३) i e Doubt which is a conflicting judgment about the precise character of an object arises from the recognition of properties common to many objects or of properties not common to any of the objects from conflicting testimony and from irregularity of perception and *non* perception There are two ways of interpreting the Sutra, in the first view there are three kinds of Doubt those that owing to irregularity of perception and non perception arise from either an object possessing a generic quality or an object possessing a specific quality *or from conflicting testimony* On the second view however we get five kinds of doubt, for the (उपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्था) irregularity of perception and non perception which was recognized as a cause of doubt common to the three varieties is *now recognized* as in itself an independent source of doubt thus we get five varieties in all The scholiast is responsible for this interpretation and following him our author has given us five kinds of doubt

P 3 तद्यथा समानधर्मात्—Etc When we see at a distance an indeterminate object—which possesses qualities general in character we are presented with two alternatives which we know possess those qualities For instances we know that the object at a distance is tall This tallness is a quality which is shared by a pole or a motionless ascetic Thus our judgment about the object will vary between the two alternatives as long as we have no assurance in favour of either of the alternatives

अनेकधर्मादाश्रात etc This is interpreted in t

different ways अनेकस्माद् व्यावर्तक i e असाधारणो धर्म – the doubt arises from an object possessing a specific quality Thus sound is the specific quality of ether we cannot therefore decide whether sound is eternal or non eternal because there are no determining factors to guide our judgment Sound is found nowhere else—neither in things eternal or things non-eternal—but only in ether If for instance this quality was shared by many objects there would have been available to us some presumptive evidence favouring either of the alternatives So that a specific quality gives rise to doubt It should be remembered that in the present case the doubt is stated to be about the specific quality itself But Vātsyāyana and Keshavamishra give another instance in which the doubt is about the thing possessing the specific attribute Thus we do not know whether earth is eternal or non eternal naturally enough we try to see whether the qualities that belong to earth are shared by objects eternal or non eternal it may be that some qualities are shared by things eternal and some by things non -eternal So that the conclusion we arrive at is not decisive We further look to the specific quality of earth namely (गन्धवत्व) Smell now we find here a quality which is neither shared by things eternal or non eternal So that we are confirmed in the doubt as to the precise character of the earth Thus a specific quality gives rise to doubt concerning itself or concerning the thing of which it is an attribute

The commentator here has ingeniously defended the expression अनेकधर्म If अनेकधर्म means असाधारणधर्म why not says an objector, put the word असाधारणधर्मात् straight rather than resort to such a confusing and ambiguous term ? The answer is that the author here following Gautama is purposely ambiguous, for he wants to include the cases of doubt where an object possesses many qualities or अनेकधर्म Thus

for instance we find that mind is active and intangible Now generally activity is found with objects that are corporeal whereas intangibility is invariably found with incorporeal substances, but mind has both the qualities So that we are not able to say positively that mind is either corporeal or in corporeal

P 4—विप्रतिपत्ते Etc When two opinions are held by rival schools in regard to an object it becomes very difficult for one who does not belong to either of the schools to decide between the two alternatives Thus the Nyaya school declares that the five senses are evolved out of the five elements while according to the Sāmkhya school of philosophy the senses are evolved not out of the elements but out of बुद्धि Thus we cannot until we come to know the truth, declare in favour of either of the views Similarly of the eternality of sound The Mimāmsakas hold that sound is eternal whereas the Naiyāyikas refute them by pointing out that such a doctrine is untenable So long therefore as a third party has not known the truth himself his judgment will waver between the two alternatives

उपलब्धे etc Jayasinha explains— समानधर्मांज्ञानयार्भेद इति चेन्न। समानधर्मस्य ज्ञयस्थत्वादनयोश्च ज्ञातृस्थत्वान्महान्भेद । and he quotes Bhushankāra whose explanation runs thus —य उपलब्धिमात्रेण शब्दे स्थायित्वमनुपलब्धिमात्रेण स्वर्गेश्वरादीनामसत्वं चच्छन्ति तन्मतप्रतिक्षपार्थमुपलब्ध्यनुपलब्ध्या पृथक् संशयहेतुत्वम् । Exactly this view is expressed by Vāsudeo It is plausible that Jayasinha might be here quoting from the Nyāyabhushana of Vāsudeo and the author of Nyāya bhushana himself borrowed from Vātsyāyana cf पूर्व समानानेकश्च धर्मो ज्ञयस्थ । उपलब्ध्यनुपलब्धी पुनर्ज्ञातृस्थे एतावता विशेषेण पुनर्वचनम् । the point to be remembered in the present instance is that the species of doubt mentioned previously are also caused by उपलब्धि and अनुपलब्धि or apprehension and non apprehension,

or in the stock example स्थाणुर्वा पुरुषो वा the doubt is caused by the apprehension of the generic qualities " outstretchedness " " tallness " etc and the non apprehension of the definitive qualities of either of the alternatives What then is the difference? It is this that in the previous case the doubt was caused by an external object possessing generic attributes (or was ज्ञेयस्थ), The doubt was about the nature of the object (or ज्ञेय) while in the present instance the doubt has its origin in some irregularity of perception in the person himself The object the water as seen in mirage is present to the doubter and as such the external object does not raise a doubt offering various alternatives, it is only when the doubter thinks for himself that the mere apprehension of a thing is no sufficient testimony for the existence of a thing but that the apprehension of the thing might be caused by some irregularity in perception that there arises in his mind the doubt as regards the existence of the external object Thus the doubt is ज्ञातृस्थ

Examples are the apprehension of water in a mirage and the non apprehension of a spirit or a ghost This form of doubt is mentioned to defeat a rival view Thus the Mimamsakas hold that sound is eternal or indestructible because there is the recognition " this is that very word " Now how can we recognize the word uttered at one time to be the same as the word uttered at another time unless on the assumption that the word once uttered remains? This उपलब्धि or apprehension of a word is therefore a proof of the eternality of sound The retort of the नैयायिक is that this उपलब्धि is the source of doubt, since from mere उपलब्धि we cannot ascertain anything We have the उपलब्धि of water in a mirage, but we know that it is merely illusion Similarly they deny the existence of God because there is the अनुपलब्धि or non-apprehension of God, but mere non-ap-

prehension is no proof that there is no God We for instance, have the non apprehension of water in a radish or cucumber, but we cannot therefore come to the conclusion that there is no water there but rather the reverse is true Thus उपलब्धि and अनुपलब्धि have to be regarded as sources of doubt

अनवधारणात्वा etc Since conjecture (ऊहा) and indeterminateness (अनध्यवसाय) partake of the nature of incertitude they are not separately reckoned by us but included under doubt

If for instance we see at a distance an indeterminate object which we conclude must either be a man or pole that is doubt if we advance to the stage at which we decide tentatively and without assurance in favour of its being a man conjecture is reached Indeterminateness is exemplified by the uncertainty which one may have regarding the precise species of a tree It is therefore a modified and limited form of doubt

मिथ्याध्यवसायो विपर्यय etc Doubt shares falsity in virtue of the fact that it is the knowledge of the object but only in an indeterminate manner Error is absolutely false as it consists in the certainty of the opposite of the truth the object presenting itself with attributes which are repugnant to those which it possesses in reality Doubt if the doubter decides in favour of the wrong alternative becomes error but that is only when certainty though in the wrong sense has replaced the former doubt

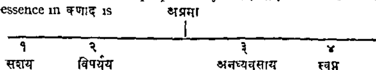
According to Bhāsarvajna then असम्यगनुभव or false knowledge or अप्रमा can be classified as — अप्रमा

- संशय (संशय 5 fold ऊहा अनध्यवसाय)
- विपर्यय (includes स्वप्नजागदिदर्शन)

सुप्तस्य गजादि etc According to the commentator the latter example is given by Bhāsarvajna in order to controvert the

view of the opponents who regard स्वप्नज्ञान as something different from संशय विपर्यय and प्रमिति

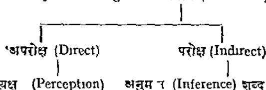
Thus the divison proposed by प्रशस्तपाद and found in essence in कणाद is



Pramā is correct apprehension— P 6— प्रमाश्रय प्रमाता and the subsrate of this knowledge is the knower and the object of knowledge is Prameya

तत्त्रिविधम्—A serious divergence of view between the Nyaya and Vaisheshika regarding the number of means of proof They are प्रत्यक्ष अनुमान उपमान and शब्द according to Nyaya *while the वैशेषिकs refuse to accept the separate validity of comparison or word which they reduce to inference* Buddhas likewise do the same

Bhāsarvajna s division of means of proof as also of the Jains and Sankhyas and Yoga is —प्रमाण (means of proof)



P 7—तत्र सम्यगपरोक्ष etc Perception is the instrument of direct apprehension which is correct It is two fold the transcendental or Super normal and normal Of these the normal (अयोगि) perception is the instrument of the knowledge of objects capable of being perceived स्थूल धर्मात्मक अस्मदादिप्रत्यक्ष योग्य) through the peculiar contact of the organ of sense perception and object and helped by the favourable circumstances of प्रकाश light (*or the right attitude of mind or its want of inattention*) *time and space and merit* (धर्माधर्म) etc

conditioned by the cavity of the ear Thus of the four elements the earth water, light and wind, the corresponding products are the sense of smell of taste, of sight and of touch, while of the last element ether the sense of hearing is not a product but rather a conditioned form Thus therefore the fourth mode of contact (समवाय) is simple intimate union or inherence

P 8— मनसैव सुखादिज्ञानम् Etc as already remarked mind was reduced to a quasi sense by वात्स्यायन in the process of perception for the mind mediates between the senses and the self, but further it also plays the part of an internal sense It has thus a double function to perform (1) It mediates between the senses and the self and (2) plays the part of an internal sense having for its object the working of the mind

Feelings like pain and pleasure and all volitions and cognitions are regarded by the Naiyayikas as properties (गुण) of the soul and these are perceived by contact of mind and soul The mind and the soul are both of them द्रव्यs or substances and hence a direct contact of them is possible, but the workings of the mind—thinking willing and feeling—being regarded as the properties of the Soul inhere in the Soul by Samavāya hence in the cognition of pleasure and pain and such—the mode of contact is संयुक्तसमवाय

P 10—समवाय and अभाव— The categories of inherence and non existence both are held by Nyāya to be perceptible while the वैशेषिक restricts this power to non existence and asserts that inherence is a matter of inference In either case the contact of predicate and subject is held to apply on the view that inherence and non-existence having no autonomous existence can be perceived only as attributes of some objects in which these are found

This sixth form of contact consists of two distinct kinds of ...ending to the divergence in the form of the proposition

Inattenti

f

i.e. negation may be regarded as an attribute *of* that which is in contact as in घटाभाववद् भूतलम् or negation as being qualified by that which is in contact as in भूतले घटाभावः But this *form of contact is usually called by the combined* name विशेषणविशेष्यभाव as spite of divergence in the form of proposition employed the resulting cognition is of the same nature—is identical Further this mode of contact is in essence not a form of contact as pointed out by the commentator it is by the merest courtesy that it is called a संबंध It is not a संबंध for a संबंध is one and resides in two (द्विष्ठ) now विशेषणविशेष्य is in the first place not one and it is not द्विष्ठ for the विशेषण resides in one object and the विशेष्य in another Hence it is not and cannot be a सन्निकर्ष or संबंध Further we have to recognize the duality of this form of contact for instance in the proposition भूतले घटाभाव घटाभाव is conceived as a विशेषण of भूतल which is in contact with the eye thus in the knowledge of अभाव two relations are employed विशेषणविशेष्यभाव as combined with the five forms of contact or three in the case of समवाय giving rise to the cognition of अभाव or समवाय

P 11 समवायस्य तु क्वचिदेव ग्रहणम् commentators give various explanations of क्वचित् here Before we proceed to consider them let us first consider a Samavaya It is defined as—अयुतसिद्धयोः संबंधः समवायः while an अयुतसिद्ध is ययोर्द्वयोरेकमविनश्यदपराश्रितमेवावतिष्ठते तावयुतसिद्धौ It (अयुतसिद्ध) denotes things one of which is always dependent *on the other* as a *piece* of cloth on its threads or a quality on the substance there are five such pairs of अयुतसिद्ध and so a Samavaya is अवयवावयविनौ गुणगुणिनौ क्रियाक्रियावन्तौ जातिव्यक्ती नित्यद्रव्यविशेषयोश्च संबंधः समवायः The intimate relation between these pairs is Samavaya or Inherence or intimate union This Samavaya is further regarded as one and नित्य and the नित्यत्व is proved by the argument that all positive products

(भावकार्य) are generated in their material cause by समवाय relation a Samavāya if produced will require another samavāya and so on ad infinitum Samavāya has therefore to be regarded as unproduced and hence नित्य, the difference between संयोग and समवाय is that the former is अनित्य while the latter is नित्य and secondly whereas conjunction exists in things normally separate Inherence is one and consists of an eternal relation between things which cannot exist separately There is a serious divergence of view between the two schools of Nyaya and Vaisheshika regarding the perception of Samavaya the Naiyayikas are of opinion that it is observed by perception while the Vaisheshikas hold that it is not perceptible on the ground that a connection is perceptible only when the two connected things are perceptible while Samavaya often exists between things one of which may be imperceptible as in the case of sound which itself is perceptible but the sense of hearing with which it is in intimate union is not perceptible and hence on their view Samavāya is proved by inference only

What is possibly meant by क्वचित् seems therefore to be this that Samavāya is perceptible in some cases only as in the case of a jar and its form or colour Here both the colour and the jar between which the relation of Samavāya exists are perceptible hence Samavaya also in this case is perceptible while in other cases such as the Samavāya of Sound and ether it is merely a matter of inference The other view is that क्वचिद means that out of the five modes of contact only three can be employed in the perception of Samavāya, thus we perceive Samavāya of colour (रूप) in a jar that is in contact with the eye (चक्षुस) or the Samavāya of रूपत्व in घटरूप (संयुक्तसमवेते) or the Samavāya of शब्दत्व in शब्द (समवेते) The two remaining modes of contact संयुक्तसमवेतसमवाय and समवेतसमवाय are not

available to us since समवाय itself is the object of perception

P 12— यागिप्रायक्ष तु things remote by distance, by time or by their very nature are however perceived by the yogins through योगिप्रत्यक्ष (ascetic perception) We cannot perceive a distant object or a thing of the past, or a thing like an atom which is in its very nature remote to us According to Nyāya an atom is the minutest possible part of any substance, an irreducible minimum, and hence it is not gross or महत्परिमाणयुक्त Perception requires that object perceived is gross or स्थूल thus we cannot perceive an atom The ascetics however enjoy super normal perception

तत्र युक्तावस्थाया Etc This Perception of ascetics is twofold the first when the mind is concentrated (युक्तावस्थाया) and the second when it is not so concentrated The former is the power of seers to perceive in an intuitive vision the whole of truth A contact of mind and soul together with the merit (धर्मादिसाहित्‍तात्‌) which the ascetic has acquired is the exact cause of this form of supernormal knowledge The second and lower form of this supernormal knowledge differs very little from ordinary Perception It is by a contact of four or three or two—that perception results as in the ordinary case according to the character of the thing known Thus in the perception by the sense organs of smell taste vision, and touch four things—the object perceived the sense-organ, the internal organ (mind) and the soul have to be in contact with each other In the perception of sound by the ear—the contact of the three—Ear mind and soul is a pre requisite since sound inheres in Ear While in the perception of qualities like pain and pleasure a contact of two only of mind and soul takes place since these qualities inhere in the soul

P 13— सर्वेव Etc The power ascribed to seers of intuitively knowing all things, according to Bhāsarvajna is to

be included under the perception of the Yogis since both are derived from high merit (प्रकृष्टधर्मज) There is a difference of opinion between Nyāya and Vaisheshika on this point Prashastapāda *for instance* divides प्रमा into four kinds as under —

प्रमा

प्रत्यक्ष अनुमिति स्मृति आर्ष

but according to Nyāya आर्ष is not different from योगिप्रत्यक्ष.

Pages 13 14 सविकल्पकम् and निर्विकल्पकम् —

Perception further is twofold Determinate and Indeterminate The former is the cause of the apprehension of an object comprehending its connection with name and such like attributes while the latter gives the bare existence of *an object unconnected with attributes such as name* and form This twofold character of Perception has to be recognised on the necessity that the perception of an object as possessed of a certain character which distinguishes it from other objects is a complex process since it comprehends the cognition of *the object itself* and its character घट cannot be known as घट before घटत्व itself is known; so that at first there is the recognition that an undefined something exists, upon which later on when the determining character of the thing is known determinate perception is built up सविकल्पक is in later Nyāya defined as नामजात्यादिविशेषणविशेष्यसंबंधावगाहि ज्ञानम् knowledge which comprehends the relation of the qualified and the qualifications such as name, class etc Thus at first when a thing comes within the range of our sight we apprehend it as an undefined something, then follows the recognition of its attributes, and these combined give us *determinate perception If indeterminate* perception (निर्विकल्पकप्रत्यक्ष) is denied and only determinate

perception (सविकल्पक) is accepted such an assumption would involve an ad infinitum regress, for we know that determinate perception is analysed into the knowledge of the thing itself and the knowledge of its attributes, the knowledge of the thing itself and its attributes is therefore a necessary preliminary to determinate perception First we know the विशेष्य as unconnected with its विशेषणs then the विशेषणs themselves and then only by synthetizing these impressions we have determinate perception

If however, the perception of any object or any quality is at once a determinate knowledge then such a *perception* being determinate knowledge (सविकल्पक) will comprehend the knowledge of the विशेषण and विशेष्य The knowledge of घट will be of the form घटत्वयुक्तो घटः Then the perception of घटत्वे itself being determinate it will comprehend the knowledge of घटत्व and its प्रकारता or विशेषण घटत्वत्व and in this way there will be अनवस्था To avoid this difficulty it is necessary to regard that first we have the indeterminate *perception* of an object and quality and then only by *an act of* imagination there is the synthesis *of these* into one combined determinate perception The later Nyaya insists that the existence of this indeterminate perception is known by inference whereas according to Bhāsarvajna this indeterminate form is no mere inference though not observed it can be seen in any acquisition of knowledge *The latest* development of this view approaches *the* psychological conception of sensation as opposed to *perception*

P I5 The perception of the *Yogis* when the mind is concentrated is also indeterminate perception because as the commentator says *in that ecstatic condition the mind* of the Yogin apprehends an object in the abstract (वस्तुस्वरूपमात्रम्)

Second Parichheda

सम्यगविनाभावेन—It is this अविनाभाव (invariable concomitance) which distinguishes अनुमान from शब्द for both are परोक्षानुभवसाधन

This invariable connection (अविनाभाव) is described as the natural accompaniment of the middle term (reason) by the major term (conclusion) What is meant by स्वभावत ? The commentator points out that this universal accompaniment must not be arbitrarily conceived but must be in the very *nature of things* Thus *in the stock instance of the universal* accompaniment of smoke by fire we know that there is causal relation between smoke and fire and hence there is a thorough ly convincing reason for believing them as ever together for the cause is bound to be there where the effect is But on the other hand just the inverse of the व्याप्ति will not come true (viz यत्र यत्र वह्नि तत्र तत्र धूम) There is no doubt a causal relation between fire and smoke but still we know that whereas an effect cannot be conceived without a cause a cause can be conceived as without an effect Smoke cannot be without fire but fire m y give rise to smoke or may not give rise to smoke its effect To make this accompaniment of fire and smoke, in the *latter* instance *(यत्र यत्र वह्नि तत्र तत्र धूम)* an invariable one we have to seek certain conditions In the present case if the fire is an आर्द्रेन्धनसंयोगज then we have reason to say that the व्याप्ति यत्र यत्र वह्नि (i e आर्द्रेन्धनजवह्नि) तत्र तत्र धूम, is correct Thus we find that this व्याप्ति is correct under certain conditions only or that it depends for its correct-

ness on a certain condition or उपाधि technically called, so that thus अविनाभाव is not a स्वाभाविकसंबंध but an उपाधिप्रयोज्यसंबंध, for a true व्याप्ति the संबंध or अविनाभाव must be a natural one not one that is assumed for the time being, nor one that depends upon some conditions

P. 17 व्याप्ति—How are we to make ourselves sure of this नियतसाहचर्य? What is in fact the means of arriving at and the test of determining this invariability of concomitance? By the repeated observation of the association of fire and smoke or in other words by the accumulation of numerous instances in which this association is found But all this will not suffice to vouch for the universality of the व्याप्ति Since the generalization is based upon a limited number of instances the possibility of a contradiction still remains So it is pointed out that in order to know a व्याप्ति, not only is it necessary to observe the association of smoke and fire in numerous instances but there must not also be a single instance in which smoke is found dissociated from fire साहचर्य and व्यभिचारज्ञानविरह are therefore the two causes of the knowledge of व्याप्ति This absence of contradiction can be established by the reductio ad absurdum process Thus if the व्याप्ति यत्र यत्र धूमः तत्र तत्र वह्निः is not true then its contradictory, smoke is sometimes not accompanied by fire, must be true Then in those cases where smoke is found without fire it must have for its cause something else Hence fire is not the invariable antecedent of smoke and it cannot therefore be its cause The conclusion we arrive at that fire is not the cause of smoke is however contradicted by actual experience We know for certain that fire is the cause of smoke and so our conclusion being absurd, the assumption from which it was derived must also be wrong and its contradictory our original व्याप्ति must be right

What is अनुमान? There are different views. According to some it is व्याप्तिज्ञान according to others it is लिङ्गज्ञान, according to a third view it is परामर्श. Of these our author seems to favour the last view though he has not definitely put it so. This परामर्श is also called लिङ्गपरामर्श or तृतीयलिङ्गपरामर्श. In an inferential judgment the mental process might be represented by the following three steps (1) The first is the knowledge of smoke as associated with fire in the kitchen room (2) The second is the perceptive knowledge of smoke on the mountain (3) The third is the complex and derived knowledge of the same smoke as invariably connected with fire.

The propriety of these three steps will be clear when one bears *in mind that in all inferences one rises from a* particular instance to a general law and from that general law again descends to a particular instance. Thus in the stock instance of the inference of fire on a mountain we observe kitchen fire and kitchen smoke as invariably associated. So long then as we have not risen to the general law of the invariable connection of fire and smoke and not any particular fire and any particular smoke we shall not be able to proceed to any inference. Secondly supposing that we rise to this knowledge of a general law if we do not perceive smoke on the mountain we shall not be able *to make any predication about the mountain*. We must therefore have the perceptive knowledge of smoke on the mountain. Thirdly supposing we know the general law or व्याप्ति and perceive smoke on the mountain still so long as we do not connect this general law with the particular instance of smoke we shall not arrive at any conclusion. Hence लिङ्गपरामर्श as the knowledge of smoke on the mountain which is वह्निव्याप्य or invariably connected with fire is necessary. Cf. commentator p. 18 top as also Keshavamishra—

अथवा द्वयमनुमानाद्व्याप्ति पक्षधर्मता च । तत्र व्याप्त्याऽभिसरत्वसिद्धि । पक्षधर्मतावशाच्च नियतधर्मिसंबंधलक्षणाविशेषसिद्धि ।

P 18 दृष्ट, सामान्यतोदृष्टं च–The perceived and the generally perceived The former is the form of inference where the middle term and consclusion are not heterogeneous and the latter where they are so and the result depends on an idea common to the reason and conclusion The distinction is evidently between matters of inference that fall under the sphere of sense perception and those which escape that test and therefore must rest on abstract reasoning Thus in सामान्यतोदृष्ट we deduce the nature of an invisible thing (a matter of inference which does not fall within the sphere of sense perception) from a general law previously known such e g as the law of causality or the आश्रयाश्रयिभाव Soul for instance is invisible and is proved to exist by the necessity that बुद्धि (cognition) and other qualities must reside in a substance according to the general law that every quality must have a substratum

P 19 स्वार्थानुमान and परार्थानुमान–Wholly unknown to Gautama and Kanada a distinction which is accepted by the syncretist school though not adopted by उद्योतकार and वाचस्पतिमिश्र स्वार्थानुमान is informal and represents the mental process through which an individual passes when he arrives at an inferential judgment When however a conviction is sought to be produced in the mind of another we shall have to set out in words the premises This परार्थानुमान is based upon स्वार्थानुमान The premises which are discerned by one man and imparted to another through the medium of language are likely to be misunderstood or misconstrued and therefore require to be stated with formal precision Thus धर्मोत्तराचार्य has pointed out in his न्यायबिन्दु–परार्थानुमानं शब्दात्मकं, स्वार्थानुमानं तु ज्ञानात्मकमेव The first is न्यायप्रयोज्य the

second न्यायाप्रयोज्य i. e. न्यायं or a syllogism is essential to a परार्थानुमान but not to a स्वार्थानुमान If then परार्थानुमान is शब्दात्मक why should it not fall under शब्दप्रमाण ? But (कारणे कार्योपचारात्) we say that the words are indeed helpful in imparting knowledge in the present instance, but they are the cause of the judgment in inference only in a secondary sense Words are the cause of conveying to the hearer's mind लिङ्गज्ञान which leads to अनुमान It is in fact a process induced by another's words in the hearer's mind, and is thus a mental process (ज्ञानात्मक) which is the real inferential operation

पञ्चावयवं वाक्यम् is the five-membered syllogism the five members are respectively (i) proposition (ii) reason (iii) example (iv) application (v) conclusion

A proposition is the statement of the subject with a desire to establish something else (साध्य) regarding it This desire may be for one's own sake or for the sake of others , and it does not matter that we have the same knowledge from another source, so long as we have the desire to establish it by inference.

P 20 साधनत्वख्यापकं etc It is the statement of the reason as capable of being the instrument (of the conclusion inferred) It is threefold —(i) Positive-negative (ii) purely negative (iii) purely positive

तत्रसाध्यधर्म ...... पक्षः । तत्र...... पक्षधर्मत्वम् । The subject is one that has the major term as its attribute The pervasion of the subject by the middle term is पक्षधर्मत्व. It will thus be found that the definition of a पक्ष as given by Bhāsarvajña is rather defective in so far as it anticipates the conclusion For instance, in the stock example पर्वत is the पक्ष; according to this definition the subject पर्वत is one that has fire (a thing as yet to be proved) for its attribute. If,

therefore at the outset fire is recognised as an attribute of the subject where is the necessity of proving its existence on the mountain by the process of inference? The definition given by later writers is therefore an improvement संदिग्धसाध्यवान् पक्ष — a subject is one on which the existence of the conclusion (major term) has to be proved संदिग्धसाध्यधर्मवत्त्वेन उपात्तत्व पक्षत्वम् । It is something of which the predicate to be inferred is doubtful Thus a mountain is a पक्ष because it is a matter of doubt whether it has fire or not In the case in which we know positively that the mountain has got fire but we wish to prove the same to another by means of a syllogism the mountain ceases to be a पक्ष for want of doubt To remove this objection it is said that even a desire to prove (सिषाधयिषा) even though there be no doubt is sufficient to make a thing पक्ष

पक्षधर्मत्वम्—in the first place the reason must be present in the subject otherwise as in the instance —शब्दोऽनित्यश्चाक्षुषत्वात् घटवत् the reason will be inconclusive for the reason चाक्षुषत्व is not at all found in the subject शब्द secondly it must b present in all that are included under the minor term otherwise as in पृथिव्यादिचतुष्टय द्रव्य गन्धवत्त्वात् the reason गन्धवत्त्व is found only in part of the minor term पार्थिवी while it is not met with in आप तेज and वायु so that it is void of any conclusion similarly in घटाकाशौ नित्यौ अकृतकत्वात् the reason cannot prove the predicate (नित्यत्व) of the subject (घटाकाशौ) as it is found only in आकाश and not in घट This reason is therefore भागासिद्ध

P 21 साध्यसमानधर्मा—etc A सपक्ष is one which is possessed of an attribute that is homogeneous with the predicate (साध्य) e g the kitchen (महानस) is such a सपक्ष because it possesses an attribute (fire) which is similar to the fire (साध्य) that is to be predicated *of the mountain*

सपक्षसत्त्व is the second रूप of the अन्वयव्यतिरेकिहेतु The

reason must be present either in all similar examples (सपक्ष) or in some of them In the stock example all fiery things are सपक्ष The reason (धूमवत्त्व) is not present in all सपक्षs but in part of them it is wanting in अयोगोलक a red hot ball of iron But if it is found that the reason is present only in the पक्ष or the subject and not present in any of the सपक्षs or the similar examples it becomes fallacious अनध्यवसित (void) as in भूर्नित्या गधवत्त्वात् the reason (गधवत्त्व) is present only in earth(भू) and not anywhere in similar instances (सपक्षs) like the ether the Ātman the mind etc The later definition of a सपक्ष is निश्चितसाध्यवान् सपक्ष

साध्यव्यावृत्तधर्मा—etc a dissimilar example (विपक्ष) is a thing that is possessed of attributes that are heterog neous with the predicate e g the lake (ह्रद) is possessed of attributes which are different from the attribute (अग्निमत्त्व) that is pre dicated of the mountain In no dissimilar instance must the reason be found otherwise as in शब्दो नित्य प्रमयत्वात् व्योमवत्। the reason प्रमयत्त्व is found in विपक्षs like घट पट etc i e in अनित्य things and hence it is fallacious

अबाधितविषयत्व—It is the presence of the reason in the sub ject of the proposition which is not contradicted by facts thus in अग्नि अनुष्ण कृतकत्वात् घटवत् the reason कृतकत्व is pre- sent in अग्नि the subject of the proposition अग्नि अनुष्ण which is contradicted by actual facts (प्रमाण some one of the means of true knowledge, here प्रत्यक्ष)

असत्प्रतिपक्षत्व—There are two conceptions in regard to the nature of this condition the one is expressed here by Bhāsarvajna and the other is the conception of later Nyaya which is passingly referred to by Bhāsarvajna under विरुद्धाव्यभिचारी According to Bhasarvajna असत्प्रतिपक्षत्व means that the reason ought not to fulfil the first three prerequisites of a valid Hetu (पक्षधर्मत्व, सपक्षेसत्त्व विपक्षाद्व्यावृत्तत्व) if it is such that it can prove a conclusion as well as a counter

conclusion Thus in the following शब्दो नित्य पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् we find that पक्षसपक्षयोरन्यतरत्व is त्रिरूप and that the same reason can prove the अनित्यत्व of शब्द as it is possible to argue—शब्दोऽनित्य पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् । असत्प्रतिपक्षत्व literally means—not being counterbalanced by a rival reason as in शब्दो नित्य अनित्यधर्मरहितत्वात् the reason अनित्यधर्मरहितत्व has a rival in नित्यधर्मरहितत्व which can predicate अनित्यत्व of शब्द as in the proposition शब्द अनित्य नित्यधर्मरहितत्वात्, thus here are two reasons नित्यधर्मरहितत्व and अनित्यधर्मरहितत्व which prove mutually contradictory conclusions in regard to one and the same subject This is the later conception of सत्प्रतिपक्ष which is however wide enough to embrace the earlier one as a reason can be regarded as itself its own rival if it proves two mutually *contradictory conclusions of the same subject*

P 22 स द्विविध । सपक्षैकदेशवृत्तिभेदात् । The reason is further twofold as it is present in all similar instances or only in a section of them Thus कार्यत्व is a reason which pervades all सपक्षs (which are all अनित्य things in the present instance) Now an objector points out that this reason is not सपक्षव्यापक but सपक्षैकदेशवृत्ति for this reason is not present in प्रागभाव which is a सपक्ष *since* प्रागभाव *is not eternal* Before however we proceed to meet this objection let us make clear the conception of प्रागभाव It is defined as अनादि सान्त प्रागभाव It is non existence which has no beginning but which has an end Thus the प्रागभाव of a jar would be that state of it before clay was fashioned by the potter into a jar One does not know how long the jar was in this pre-nascent state In fact it can be said of a particular *object that it was in this* state of non existence from the very beginning of the world it was when the object was created that this its antecedent state of non-existence ceases to be But what is meant by saying that प्रागभाव ceases to be? Or that there is the अभाव of प्रागभाव? Nothing save that an object has come into

existence, for we cannot conceive of the non existence (अभाव) of a non existence (प्रागभाव) So that the above objection can be met with by pointing out that since it is hard to conceive of the अभाव of प्रागभाव, प्रागभाव can by no means be the सपक्ष in the present instance There is also another way of meeting the objection for which vide commentary page 22

सामान्यवत्त्वे सति etc Here the whole phrase upto ग्राह्यत्वात् is the हेतु Let us consider the propriety of the several words in the phrase If it were said that sound is non eternal because it is इंद्रियग्राह्य then the soul which is also इंद्रियग्राह्य will have to be regarded as non eternal which it is not Thus there is no universal association of इंद्रियग्राह्यत्व and अनित्यत्व Hence the qualification बाह्य Soul is अन्तरिंद्रियग्राह्य and thus it will be excluded Yet the atoms which are योगिबाह्येंद्रियग्राह्य are known to be eternal which will if the concomitance of बाह्येंद्रियग्राह्यत्व and अनित्यत्व were true become अनित्य So the further qualification अस्मदादि Still according to the Nyāya, येनेंद्रियेण या व्यक्तिर्गृह्यते तेनैव तद्गता जातिर्गृह्यते a generality is अस्मदादिबाह्येंद्रियग्राह्य so that it will have to be regarded as non eternal whereas a generality is eternal To exclude जाति therefore is the further restriction in the हेतु—सामान्यवत्त्वे सति For a generality (जाति) can never be the substrate of another generality or that it can never be सामान्यवत् If it were so then there would be a multiplication of such generalities ad infinitum one generality residing in a second generality, this in a third and so on So to avoid such a regressus ad infinitum the rule is given that a generality can never be the substrate of another generality We have thus a faultless reason अस्मदादि etc This हेतु is सपक्षैकदेशवृत्ति because some अनित्य things like सुख, दुःख —etc are not सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येंद्रियग्राह्य For we know that they are perceived by the contact of mind and soul, and that it is an internal organ 'Mind' and not any external one that perceives

them Thus the given हेतु is present in a part of the सपक्ष (अनित्य objects)

P 23 अन्वयव्यतिरेकी केवलान्वयी and केवलव्यतिरेकी —The concomitance between reason and conclusion can either be positive or negative and in a normal state it is possible to establish both relations Thus in where there is smoke there is fire we have positive concomitance to which there is the negative counterpart where there is no fire there is no smoke This twofold nature of concomitance is attributed to reason and thus we get three varieties of reason that in regard to which we can state the concomitance in a positive as well as negative form, that in which we can state the concomitance in the positive form only and that in which we can state the concomitance in a negative form only The first kind is already discussed the five conditions which the अन्वयव्यतिरेकी is required to fulfil are with due illustrations fully expalined Of these five conditions (पञ्चरूप) केवलान्वयी is required to fulfil four the condition विपक्षाद्व्यावृत्तत्व is by the very nature of the case excluded for as a matter of fact the *conclusion in such a case is co-extensive with all* existence and thus no विपक्ष can be found Thus in the stock proposition घटोऽभिधेय प्रमेयत्वात् we find that the साध्य (conclusion) अभिधेयत्व has an extension that covers all existence so that we cannot meet with a dissimilar case where such a conclusion is found wanting So that the test of a केवलान्वयी reason is that it is not possible to point to a विपक्ष

The केवलव्यतिरेकी or *purely negative reason* similarly is required to fulfil four for in this case the condition सपक्षसत्व cannot be imposed as in fact no सपक्ष (similar case) exists In the stock example जीवच्छरीर सात्मक प्राणादिमत्वात् Living organisms have souls since they possess animal functions there can be a *negative* concomitance only since the व्याप्ति यत्र यत्र सात्मकत्वाभाव तत्र तत्र प्राणादिमत्वाभाव can be *illustrated*

by the case of a pot whereas the positive proposition यत्र यत्र प्राणादिमत्वं तत्र तत्र सात्मकत्वम् cannot be illustreted since the conclusion (सात्मकत्व) has precisely the same extension as the subject जीवत् शरीर If however we say जीवत् देवदत्तशरीरं सात्मकं प्राणादिमत्वात् it will be possible to adduce a probative example such as जीवत् यज्ञदत्तशरीर to illustrate the proposition यत्र यत्र प्राणादिमत्व तत्र तत्र सात्मकत्वं *since the subject has a less extension than the (साध्य) conclusion*

कस्यचित् प्रत्यक्षाणि—Thus the essence of a केवलान्वयी हेतु consists *in the साध्य being co-existent with all existing* things If however it be said that कस्यचित्प्रत्यक्षत्व the साध्य in the present case is not conterminous with the whole class of existing things since there are many things in the universe which are unknown to us and which we cannot know (e g शशविषाण) the answer is that the कस्यचित्प्रत्यक्षत्व is not the one determined by our own limited capacity, it is an object of the omniscience of God

मीमांसकानामप्रत्यक्षत्वात् etc vide the interpretation of the commentator According to Nyāya theories pleasure, pain, *merit demerit etc are known directly through perception*, some of them are perceptible to us such as pleasure and pain, some are perceptible to the Yogis such as धर्म अधर्म· and *some other things though imperceptible to us or to the* Yogis are perceptible to God So that there is not one thing in the world which is not कस्यचित्प्रत्यक्ष The Mimamsakas however *hold that pleasure, pain, merit, demerit are not* perceptible but either inferable or taken on verbal authority. Thus in the present judgment all कस्यचित्प्रत्यक्ष objects are the सपक्ष which include घट, पट and such, as *also pleasure*, pain and such. The हेतु under consideration, however (मीमांसकानामप्रत्यक्षत्व) is present in some of the सपक्ष सुख, दुःख and such, while it is absent in घट, पट etc, so that it is सपक्षैकदेशवृत्ति

प्रसंगद्वारेण—the केवलव्यतिरेकी हेतु can be stated in two different ways with the usual ablative ending of the words indicating the reason or by appending प्रसंगात् to the word expressing the reason Thus we find two different ways of stating a proposition as under

जीवच्छरीरं सात्मकं प्राणादिमत्वात् ।

and प्रसंगद्वारेण as

इदं जीवच्छरीरं न निरात्मकं अप्राणादिमत्वप्रसंगात् ।

A प्रसंग is a contingency that is fatal to known facts in the above proposition if a living organism is assumed to be without soul (निरात्मक) it will involve the further contingency of the living organism being without animal functions (अप्राणादिमत्) thus the assumption of निरात्मकत्व points to a conclusion अप्राणादिमत्व which is contradicted by actual facts for we know that a living organism cannot be a living organism if it is without animal functions It will be found that this is a kind of a hypothetical reasoning in which the first simple process of reasoning is implicit Thus expanded we have—

नेदं जीवच्छरीरं निरात्मकमप्राणादिमत्वप्रसंगात्—किंतु इदं जीवच्छरीरं सात्मकमेव प्राणादिमत्वात् ।

हेत्वाभास—

P 25 हेतुलक्षणरहिता etc Virtually the same definition as is given by the Bhashyakara If any one of the requisite conditions of a true Hetu is not complied with by the reason urged in an argument the reason is only apparently a reason

Of the six kinds of fallacies—the first the futile or the unreal (असिद्ध) is the one when the presence of the middle term in the minor term is doubtful the second—the contrary (विरुद्ध) is that where middle term is present in the minor term and in a dissimilar instance (विपक्ष i e that which is not homogeneous with the major term) the discrepant (अनैकान्तिक) occurs where the middle term is present in the minor term the similar instance and the dissimilar instance the ved

reason (अनध्यवसित) is found only in the minor term and is incapable of proving the conclusion the contradicted (कालात्ययापदिष्ट the mistimed) is a reason which is present in a subject that is contradicted by means of another proof the counterbalanced (प्रकरणसम literally equal to the question) is the one that proves a conclusion and a counter conclusion and yet complies with the first three conditions of a valid reason We shall discuss each of these fallacies along with its subdivisions

P 26 असिद्धभेदा —The many sub varieties of the unreal reason which our author has given can be reduced to two broad divisions— the स्वरूपासिद्ध and the आश्रयासिद्ध For it will be found that the varieties—व्यधिकरणासिद्ध विशेष्यासिद्ध विशेषणासिद्ध भागासिद्ध व्यर्थविशेष्यासिद्ध व्यर्थविशेषणासिद्ध संदिग्धासिद्ध संदिग्धविशेष्यासिद्ध, संदिग्धविशेषणासिद्ध—ultimately resolve themselves into the general characteristic that the reason is absent in the subject Of the three principal divisions of this fallacy in later Nyaya—स्वरूपासिद्ध, आश्रयासिद्ध, व्याप्यत्वासिद्ध—our author gives the first two only rejecting the third which seems to have been regarded by him as equivalent to the discrepant (अनैकान्तिक) The three species of later Nyaya rest in the three factors involved in the reflection (परामर्श) which is the proximate cause of inferential judgment viz the subject the relation of the middle term to the subject and the relation of the middle term to the major term If the subject itself is unreal the reason becomes inconclusive for want of a subject This is आश्रयासिद्ध or unreal as regards the substratum exemplified in the stock instance गगनारविन्दं सुरभि अरविन्दत्वात् where the sky lotus is wholly imaginary and hence unreal स्वरूपासिद्ध (the unreal in itself) is the reason which does not exist in the subject and therefore cannot afford the basis of any reasoning Thus in the instance अनित्यः शब्दः चाक्षुषत्वात् we find that चाक्षुषत्व is not present in the subject,

while it is essential that the reason is apprehended as an attribute of the subject The third variety व्याप्यत्वासिद्ध (unreal in regard to concomitance) occurs where either *concomitance* does *not exist*, or where the concomitance is conditional (औपाधिक) Thus in शब्दः क्षणिकः सत्त्वात् we find that the व्याप्ति, यद्यत् सत् तत्तत् क्षणिकं, does not present itself to be invariable or inevitable, while in पर्वतो धूमवान् वह्निमत्वात् the व्याप्ति, यत्र यत्र वह्निः तत्र तत्र धूमः will be true only if the fire is produced from wet fuel

According to our author the असिद्ध occurs where the presence of the middle term in the subject is doubtful (अनिश्चित पक्षवृत्ति) i e where the first condition of a true hetu (पक्षधर्मत्व) is *violated* व्यधिकरणासिद्ध *unreal owing to presence in a* different substratum for पटस्य कृतकत्व or as another reading gives us घटस्य कृतकत्व, the reason is present in a substratum that is altogether different from the subject

सामान्यवत्वे सति चाक्षुषत्वात्—Here the reason has two parts the विशेषण (सामान्यवत्वे सति) and the विशेष्य (चाक्षुषत्वात्) *sound is* सामान्यवत् *but is not* चाक्षुष, *hence the reason fails* in respect of the विशेष्य The विशेषण is the restrictive attribute and the विशेष्य is a word that is thus limited by a restrictive attribute the distinction rest on purely grammatical conceptions In चाक्षुषत्वे सति सामान्यवत्वात् *the relation of principle and subordinate* (विशेष्य and विशेषण) is changed by a variation in the *syntax and case relation*

P 27 भागासिद्ध—The reason प्रयत्नान्तरीयकत्व *is not present in* all kind of sounds but only in some of them Our *subject* is sound in general and not particular sounds, so that the reason is partly real and partly unreal A true reason ought *to be present in the whole of the subject*

आश्रयासिद्ध—प्रधान or प्रकृति or primordial matter is a conception of the Sāmkhya philosophy, it has no real existenc.

प्रधानपुरुषेश्वरा —The subject comprises of three प्रधान पुरुष and ईश्वर of these the first is unreal so that the Hetu is in part un real व्यर्थविशेष्यासिद्ध—The distinction between विशेष्यासिद्ध and व्यर्थविशेष्यासिद्ध and विशेषणासिद्ध and व्यर्थविशेषणासिद्ध is this in the former either the विशेषण or the विशेष्य of the hetu is totally absent in the subject while in the latter they are superflu ous in कृतकत्वे सति सामान्यवत्त्वात् we find that the Visheshana कृतकत्व सति is sufficient for our purpose and that सामान्यवत्त्वात् the Visheshya has no purpose to serve Both the Visheshana and Visheshya are present in the subject but there is un necessary limitation of the reason These two varieties व्यर्थ विशेषणासिद्ध व्यर्थविशेष्यासिद्ध might be regarded as cases of व्या प्यत्वासिद्ध Here we find that the superfluous (व्यर्थ) Visheshana or Visheshya does not make the reason false and the ar gument will in spite of it be valid Similarly in the stock example पर्वतो वह्निमान् नीलधूमात् although the adjective नील is superfluous it does not make the hetu actually false and the argument will be correct in spite of the superfluous adjective Hence the moderns regard this not as a Hetva bhasa but only as a fault of language called अधिक The reason why this is regarded as व्याप्यत्वासिद्ध is that the addition of a qualification नीलत्व conveys by implication that unqualified धूम is not invariably concomitant with वह्नि but that it is the limitation नीलत्व that makes concomitance between धूम and वह्नि invariable But such is not the case for we know that unqualified smoke and fire are invariably associated

It will be readily seen that the definition of असिद्ध (अनि श्चितपक्षवृत्ति) given by our author is not applicable to these two cases For we know that spite of the superfluous Visheshana or Visheshya the reason is निश्चितपक्षवृत्ति In the position अनित्यः शब्दः कृतकत्वे सति सामान्यवत्त्वात् though the

Visheshya सामान्यवत्त्वात् is superfluous yet the reason कृतकत्वे सति सामान्यवत्वात् is present in the subject शब्द—for शब्द is कृतक and सामान्यवान्

संदिग्धासिद्ध—Where there is doubt about the nature of the reason Thus if a man is not sure that he sees smoke on the mountain and not mist then it will not be possible for him to draw any correct inference from such a doubtful reason

In संदिग्धविशेष्यासिद्ध and संदिग्धविशेषणासिद्ध either the Visheshya part of a reason or the Visheshana part of it presents a doubt any way reflection (लिङ्गपरामर्श) is impeded and hence no correct inference can be drawn अद्यापि अनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्व is a character of the reason which cannot be positively attributed to Kapila, the पक्ष Hence the reason is unreal

त एतेऽसिद्धभेदा etc —If these varieties of the unreal are acceptable to both the parties to a dispute then these will be called unreal for both the disputants ' if again these are acceptable to any one of the disputants they will be called unreal to one of the disputants Thus in the proposition अनित्य शब्द चाक्षुषत्वात् both the Mimamsaka (the शब्दनित्यत्ववादी) and the Naiyayika accept that शब्द is not चाक्षुष and therefore the reason चाक्षुषत्वात् is unreal according to both But in the Proposition शब्द अनित्य कृतकत्वात्, the reason कृतकत्व will not be accepted as an attribute of the subject शब्द by the Mimamsaka while the Naiyayika will maintain that शब्द is कृतक so that the reason कृतकत्व will be unreal (असिद्ध) to the Mimamsaka and real to a Naiyayika It is therefore अन्यतरासिद्ध

विरुद्ध-The contrary is described by our author as the middle term which is found in the subject and a dissimilar example (विपक्ष) Further he divides it into the two broad divisions सतिसपक्षे and असतिसपक्षे i e when the reason is an अन्वयव्यतिरेकी and when it is a केवलव्यतिरेकी For as already explained in

a purely negative reason (केवलव्यतिरेकी) the second condition (सपक्षेसत्त्वम्) is ex hypothesi excluded since no सपक्ष exists, the subject (पक्ष) and the predicate (साध्य) having an equal extension. The contrary reason is so called because it serves to prove exactly the opposite of the conclusion it is adduced to establish Thus in the argument "Sound is eternal, because it is a product," the reason that it is a product does not prove that sound is eternal but just the opposite that it is non-eternal

पक्षविपक्षव्यापक— the hetu कार्यत्व is present in the whole of the पक्ष (viz शब्द) and also in the whole of the विपक्ष (i *e*. अनित्य objects).

विपक्षैकदेशवृत्ति पक्षव्यापक सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् The hetu is पक्षव्यापक since all sounds are सामान्यवत् (*i e* a generality such as शब्दत्व resides in them) and are perceptible to our senses. But it is present in part of the विपक्ष because we know that all अनित्य objects are not सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्य since the qualities of the soul सुख, दुःख, बुद्धि etc. are perceptible to our internal sense and not to our external senses

P 29. प्रयत्नान्तरीयकत्व is a hetu which is present in a part of the subject शब्द since some sounds (such as the soughing of wind through the branches of trees) are not the product of any body's effort. Similarly all अनित्य objects (the विपक्ष) are not प्रयत्नान्तरीयक but only some. The प्रयत्न is to be understood as the effort of an animate being, as otherwise ईश्वरप्रयत्न being the antecedent of all, the hetu will be पक्षविपक्षव्यापक.

पक्षैकदेशवृत्ति. विपक्षव्यापकः—The hetu कृतकत्व is found in a part of the पक्ष (पृथिवी) since there are the atoms of earth which are unproduced, and as such are not कृतक It is present in the whole of the विपक्ष *i e*. अनित्य objects since all non-eternal things are known to be products.

पक्षविपक्षव्यापक etc प्रमेयत्व Knowability is present in all sounds (पक्ष) and also present in the whole of the विपक्ष i e everything that is not an आकाशविशेषगुण.

प्रयत्नान्तरीयकत्वात् —This hetu is present in some sounds and not in other, thus it is पक्षैकदेशवृत्ति , similarly it is present in some of the विपक्ष, as in घट, पट and not present in others, as दिक्, काल आत्मन्, आकाश etc and thus it is विपक्षैकदेशवृत्ति

बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात्—This hetu is present in the whole of the subject शब्द since all sounds are sensible to the ear, while it is present in a part of the विपक्ष like घट, पट etc and not present in part of it like सुख, दुःख etc Thus it is पक्षव्यापकविपक्षैकदेशवृत्ति

अपदात्मकत्व is a hetu which is present in the whole of the विपक्ष, for घट पट आत्मा etc all these objects that comprise the विपक्ष are not पदात्मक but अपदात्मक Of the subject शब्द we know some sounds to be पदात्मक and others not so For a पद is a word which ends with a nominal or verbal affix Obviously the sound of a drum, cannot claim to be पदात्मक

P 30 ननु चत्वार एव etc Of the eight varieties mentioned there are four in which the hetu is पक्षैकदेशवृत्ति Now if a hetu is पक्षैकदेशवृत्ति it becomes असिद्ध and in fact we have recognised this character of a hetu under भागासिद्ध How is it then that these are also regarded as varieties of विरुद्ध and enumerated under it ?

उभयलक्षणोपपन्नत्वेन etc This however is no objection for since the hetu has the character of both असिद्ध and विरुद्ध this hetu might be mentioned under both Thus a balance when it serves as an instrument to weigh becomes a प्रमाण while when one tests its correctness the same balance becomes a प्रमेय So that one and the same object is called by different names, even so one and the same hetu might be called by two different names असिद्ध and विरुद्ध

अनैकान्तिकभेदास्तु—The discrepant the middle term is present in the subject, in the example and in the counter-example, it

therefore violates the second condition (विपक्षाद्व्यावृत्तिः) Thus in गौरयं विषाणित्वात् the hetu " the possession of horns " does not prove a particular animal to be a cow, since we know that a buffalo also has horns. Hence the conclusion, " this is a cow, " ceases to have any certainly and remains an object of doubt. This however is not विरुद्ध or the contradictory, since in it the conclusion that is derived through the reason is directly opposed to the desired conclusion (साध्य) as in शब्दः नित्यः कृतकत्वात् where the reason कृतकत्व serves to be the basis of the conclusion that sound is not eternal, which conclusion is in direct opposition to the साध्य that sound is eternal But in a discrepant hetu, many conclusions are possible and no one particular conclusion can be mentioned as inevitable and invariable; thus from the hetu विषाणित्व for basis we can infer several things, that the animal before us is either a cow, or a *buffalo, or an antilope and so on, we cannot say definitely* that it is a cow and no other.

The fundamentum divisoms is the same as employed in the divisions of the विरुद्ध, with this difference that here is a combination of threes and not of twos as in the former

P. 31 पक्षत्रयैकदेश etc The reason प्रत्यक्षत्व is present only in part of the पक्ष (पृथिवी) since the atoms of earth are not perceptible; similarly it is present in part of विपक्ष since some like घट पट are perceptible while others the द्व्यणुकs are imperceptible; (according to Nyāya the द्व्यणुकs are non-eternal but imperceptible to our senses); and it is present in part of सपक्ष (*i.e.* नित्य *things*), since it is met with in a generality whil it is not found in ether (आकाश)

अमूर्तत्वात्—This hetu is not found in मनः which is a part of the पक्ष; for mind is atomic, hence मूर्त It is also सपक्षैक-देशवृत्तिः—since of the Dravyas, some like the earth, are मूर्त while others like आत्मा, आकाश are अमूर्त; while अमूर्तत्व is present in the whole of the विपक्ष *i. e.* the अद्रव्यs or द्रव्य

व्यतिरिक्तपदार्थेः i e the remaining six categories गुण, कर्म, सामान्य, विशेष समवाय and अभाव

क्षणिकविशेषगुणरहित्वात्—This involves the explanation of some of the Nyaya doctrines According to Nyāya there are twenty four qualities which are enumerated in the following versus memoriales —

अथ गुणा रूप रसो गन्धस्तत परम् ॥
स्पर्श सख्या परिमिति पृथक्त्व च तत परम् ।
सयोगश्च विभागश्च परत्व चापरत्वकम् ॥
बुद्धि सुख दु खमिच्छा द्वेषो यत्नो गुरुत्वकम् ।
द्रवत्व स्नेहसस्कारावदृष्ट शब्द एव च ॥

Of these the specific qualities (विशेषगुणs) are —

बुद्ध्यादिषट्क स्पर्शान्ता स्नेह सासिद्धिको द्रव ।
अदृष्टभावनाशब्दा अमी वैशेषिका गुणा ॥

Now it is believed by the followers of Nyaya that the qualities of the soul (बुद्ध्यादिषट्कम्) are momentary in character (i e त्रिक्षणावस्थायिन) similarly sound is क्षणिक (त्रिक्षणावस्थायी) as soon as sound is produced it dies and is replaced by another So that the क्षणिकविशेषगुणs are present in the soul and the ether (आकाश) and nowhere else Hence the hetu क्षणिकविशेषगुणरहितत्व is सपक्षविपक्षव्यापक and पक्षैकदेशवृत्ति

अनध्यवसित—It is described as a reason that is found to be present only in the minor term and nowhere else and further it is incapable of proving the required conclusion (साध्यासाधक) This distinguishes it from the purely negative reason (केवलव्यतिरेकि) for a purely negative reason is also present only in the minor term and nowhere else but unlike a void reason (अनध्यवसित) it is perfectly valid and proves a required conclusion Most writers on Nyaya have rejected the void as a separate fallacy and have classed it under अनैकान्तिक In the syncretist school, for instance, the अनैकान्तिक is of three kinds the too general reason (साधारण) the too restricted

reason (असाधारण) and the non-exclusive reason (अनुपसंहारी). Of these the first is treated by Bhāsarvajña under अनैकान्तिक proper, while the latter two are put by him under अनध्यवसित.

सर्वं अनित्यं सत्वात्—Here the subject is so extensive as to admit neither of examples or counter-examples In fact all things are included in the subject, and nothing is left out side the sphere of the Paksha that can be denominated either as Sapaksha or Vipaksha Hence the nature of सर्व forbids the possibility of the second (सपक्षे सत्वं) and the third (विपक्षाद् व्यावृत्ति) of the conditions being complied with

कार्यत्वात्—Obviously this reason is present in part of the subject 'all' since we know that many things in the world are not products

विद्यमानसपक्षविपक्ष—etc Here the reason "being a specific quality of ether" is found only in the subject "sound" and neither in a Sapaksha (things non-eternal) nor in a Vipaksha (things eternal) This is the too restricted reason (असाधारण). It offends against the second condition (सपक्षे सत्वम्) since it occurs nowhere outside the subject itself Here its absence from counter-examples (विपक्षाद्व्यावृत्ति) is certainly a favourable circumstance, but its absence from a Sapaksha invalidates the conclusion which therefore remains a matter of doubt.

P. 32 क्रियावत्व is always द्रव्याश्रित Hence the reason is too-restricted Secondly, it does not occur in all the Dravyas but in some and so it is पक्षैकदेशवृत्ति. The Dravyas are पृथिव्यप्तेजोमरुद्व्योमकालदिग्देहिनो मनः । द्रव्याणि । Of these व्योम (ether), काल, दिक्, देहिनः (souls) are विभु and are incorporeal, so that क्रियावत्व cannot reside in them

सर्वं कार्यं...उत्पत्तिमत्वात्—Here the साध्य is नित्यत्व; the Vipaksha therefore would be अनित्य things—but they are included in the subject सर्वं कार्यं and therefore the reason does not admit

of any counter-example (Vipaksha), the reason उत्पत्तिमत्त्व occurs only in the subject सर्वं कार्यं and is thus the too restricted reason

सावयवत्व—This again is the too restricted reason since it is found only in the subject सर्वं कार्यं, further it is not co-extensive with the Paksha but पक्षैकदेशवृत्ति since some products like the qualities of the soul, pleasure pain etc. which are produced in the soul, being of an abstract and incorporeal nature, cannot have parts (अवयव)

कालात्ययापदिष्ट—As the commentator has well pointed out (supra page 25) this is a reason which is mentioned when the proper time of mentioning it has passed away (कालस्य अतिक्रम तस्मिन् सति उक्त) for it is inopportune to adduce a reason to prove a conclusion the negation of which is ascertained by another and presumably a stronger evidence The पक्षत्व of the subject is contradicted by means of another proof which definitely proves the negation of the consequence which the reason is intended to establish Thus in अग्निरनुष्णः कृतकत्वात् we know through perception that fire is उष्ण and hence since there is no doubt as to whether fire is उष्ण or अनुष्ण fire loses the character of a Paksha

अनुमानविरुद्ध—परमाणूनामनित्यत्वम् etc An atom is imperceptible to us its existence however is proved by the necessity that in the division of any substance there must be a certain limit beyond which there can be no division in parts All substances thus will be reduced by division to their infinitesimal parts (परमाणु) If it is said that such a division can be continued ad infinitum in that case we will have to equate mount Meru with a mustard seed for the parts of the mountain are infinite and so are the parts of a mustard seed, they therefore are equal which is absurd Hence in the division of a thing into parts we will have to stop somewhere—and that is the atom Now the very argument which proves the existence of an atom also involves the proof

of its eternality, for if it be regarded as transitary it would mean that it came into existence without a material cause which is absurd, and hence as the commentator points out it is not a product (तस्योपादानकारणाभावात् अनुत्पत्तिः) Here therefore the inference which proves the existence of an atom also proves its eternality Hence when one says परमाणवः अनित्याः that is a self contradiction since the very fact of one's having accepted an atom as an existing thing involves also the acceptance of its eternality

P 33—सुरा पेया—Here since wine is a drink it is certainly पेय, Hence by पेयत्व we have to understand पेयत्वं नाम सुरायाः पीतायाः पापहेतुत्वम् ।

सर्वं तेजः etc Moonlight for instance is अनुष्ण but fire or the heat of the sun is उष्ण and hence the conclusion अनुष्णत्व is contradicted in part of the subject by perception

P 34—नित्याश्रया द्रव्यरूप etc According to Nyāya स्पर्श is a quality of पृथिवी आप् तेज and वायु रूप and द्रव of पृथिवी आप्, तेज रस of पृथिवी and आप् and गन्ध of पृथिवी only It is believed by the Naiyāyikas that these qualities are even in the atoms of earth पाकज or आमरसायगज and hence अनित्य Similarly the quality द्रव in the atom of तेज is पाकज and so अनित्य This is proved by inference for which vide commentary Hence of the subject नित्याश्रया रूपरसगन्धस्पर्शा some are known to be अनित्य through inference so that नित्यत्व in regard to these is contradicted by inference The propriety of the several qualifications of the reason is pointed out by the commentator Thus mere परमाणुवृत्तित्व does not ensure that the quality is eternal, for संयोग is a quality residing in an atom and is yet non eternal hence अप्रदेशवृत्ति which excludes संयोग which is only प्रदेशवृत्ति and not व्यापक Yet द्वित्व is a quality which resides in atoms and is pervasive in character but it is non-eternal; to exclude this the further qualification समानजात्यारम्भकत्वे सति. Dua

lity does not produce something that is *homogeneous* with itself for when two atoms which are imperceptible to the sense come together they form a द्व्यणुक The duality in the two atoms produces अणुपरिमाण in the द्व्यणुक Duality thus does not produce a quality which is homogeneous with itself In the instance एकत्व all these qualities are *found* It is नित्य it is व्यापक or अप्रदेशवृत्ति and it produces oneness which is homogeneous with itself

प्रकरणसम —अनित्य शब्द पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् । Here the reason fulfils the first three conditions of a valid Hetu for sound is पक्षसपक्षयोरन्यतर as *in fact it is the Paksha all* अनित्य things are the Sapaksha and the hetu is similarly present in them while a Vipaksha (all नित्य things) is obviously not पक्षसपक्षयोरन्यतर But in the same way it can be shown that the same reason can prove नित्यत्व of sound thus नित्य शब्द पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्, and can be shown to be त्रिरूप in this latter argument also

विरुद्धाव्यभिचारी the contrary but non discrepant occurs where in one and the same subject can be shown the presence of two homogeneous and mutually contradictory reasons In नित्य शब्द प्रमेयत्वात् and अनित्य शब्द कार्यत्वात्, the reasons are not homogeneous (तुल्यलक्षण) since प्रमेयत्व is discrepant and कार्यत्व is त्रिरूप Hence this is not a case of विरुद्धाव्यभिचारी Secondly the reasons must be contrary i e proving mutually opposite conclusions (यत्रैकस्मिन्नेव धर्मिणि त्रैरूप्यादिना समलक्षणौ मिथो विरुद्ध च हेतुद्वयमुपनिपततिस विरुद्धाव्यभिचारी।) This idea of a *विरुद्धाव्यभिचारी is slightly different from the later* Satpratipaksha in which a reason is counterbalanced by another opposed to it which is of equal weight but which need not necessarily be homogeneous or तुल्यलक्षण

स खलु पुरुषविशेषम् etc But this like अन्यतरासिद्ध is a fallacy that depends upon the peculiar character of the person addressed

In the example given, ether is shown to be both eternal and non eternal, obviously it cannot be both, so that one of the two reasons given must be wrong, if however it is not possible *for a person to detect the fault in either of the arguments*, and if in his eye both arguments seem to be correct, then since one and the same ether cannot be eternal and non eternal what he can say is that the arguments are fallacious as the reasons are counterbalanced This will be an instance of विरुद्धाव्यभिचारि to such a person, but to others the first of *these two arguments* will be a correct argument while the second (अनित्यत्वानुमान) will be अनुमानविरुद्धकालात्ययापदिष्ट as the inference that proves the existence of ether also proves its eternality

उदाहरण—This is the third constituent of a syllogism, it consists of the statement of concomitance and a similar instance

P. 36 तद् द्विविधम्—It is further twofold according as one states a positive concomitance or a negative one

An example before the time of the Buddhist logician Dignāga served as a mere familiar case which was cited to help *the understanding of the listener*, as in पर्वतो वह्निमान् धूमवत्त्वात् महानसवत्.

Dignāga however converted it into a universal proposition, expressing the universal concomitance of the middle term and the major term Both Dignāga and Dharmakīrti have treated the fallacies of the example, the latter giving nine varieties of the fallacies of the homogeneous example, and as many of the heterogeneous example Our author has closely followed Dharmakīrti in this respect

साध्यविकल—Void of conclusion, for an atom is eternal; साधनविकल—void of reason, since an action is not corporeal (मूर्त), उभयविकल—void of reason and conclusion, since ether is neither corporeal nor non eternal

P 37—आश्रयविकल void of substrate i e unreal अव्याप्त्यभिधानम्—where an example is cited without first stating the Vyapti as in अनित्यं मनः मूर्तत्वात् घटवत् this can be very well regarded as a निग्रहस्थान, the deficient (हीनम्) विपरीतव्याप्त्यभिधानम्—the rule already pointed out is that the reason should be first stated and then the conclusion (व्याप्यस्य वचनं पूर्वं व्यापकस्य ततः परं in अन्वय) This is a fault of statement (वचनदोष) whereas those previous to this are faults inherent in the things themselves Similarly of the heterogeneous example we have fallacies like साधनाव्यावृत्त साध्याव्यावृत्त i e non-exclusive of the reason non-exclusive of the conclusion and so on. A counter-example ought to be exclusive both of the reason and conclusion as in the stock example यो यो वह्निमान् न भवति, स स धूमवान् अपि न भवति यथा ह्रद The counter-example ह्रद is neither possessed of smoke nor of fire

P 38—विपरीतव्याप्त्य-etc in the concomitance of the negation of reason and conclusion the rule is that negation of conclusion should be stated first as it becomes Vyapya (of less extent) and the negation of the reason next as it becomes Vyapaka साध्याभावाऽन्यथा व्याप्य व्यापक साधनाभाव ।

संदेहद्वारेण etc Eight more varieties of the fallacies of example are given by some four arising from doubt as regards the presence of the reason or conclusion or both in the example or as regard the real character of the example in the homogeneous and four arising from doubt as regards the exclusion of reason or conclusion or both from the example or as regards the real character of the example in the heterogeneous

विवादपदराजपुत्रवत्-This is the संदिग्धसाध्य for we do not know for certain whether this particular prince will be universal sovereign as it is not possible for us to foresee events of the future

उपनय—*Application* is the establishment by means of comparison with the example of the presence in the subject of the reason which is known to be invariably concomitant (with the conclusion) in the example

From this it will be clear that the mental operation corresponding to Parāmarsha is denoted by Upanaya, for in तथा चाय—we compare the subject and the example and declare that the subject is व्याप्तिविशिष्ट

P. 40 स द्विविध —This application is twofold the affirmative and the negative, a division which corresponds with the division of the example as *homogeneous* and *heterogeneous*

निगमन *the conclusion*, is the establishment of the *proposition containing* a statement of the reason The word सहेतुकम् is to be understood as अनूयमानहेतुक for in तस्मात् तथा the word तस्मात् refers to the Hetu and is equal to पक्षस्य साध्यव्याप्यहेतुविशिष्टत्वात् ।

न चेदम् etc The author considers objections to the last premise (Nigamana) It will be seen that both Upanaya and Nigamana are the repetition of the hetu and the Pratijñā for the Upanaya is no other than a particular application of the hetu while the conclusion (Nigamana) is the same as Pratijñā Hence the Mīmāṁsakas recognized three members Pratijñā, Hetu, Udāharana while another school recognized Hetu Udāharana and Upanaya The Vedāntins likewise recognize three premises only but they are not particular as *to* whether the first three or the last three should be taken The general opinion outside Nyāya and Vaisheshika inclines towards the acceptance of the three-membered Syllogism

साध्यविरुद्धाभाव etc As the commentator finely points out since the process of inference is complete with the statement of the reason and the universal concomitance, the restatement of the conclusion is with a view to show the

absence of a counter-conclusion in the subject. (सिद्धे सति आरम्भो नियमार्थः इति न्यायात्)

P 41 तथा चोक्तम् etc Ascertainment is the demonstration of a thesis by an examination of both sides Our author has very ingeniously pressed into his service this Gautama aphorism In his view therefore the Upanaya, तथा चायं तीव्रादिधर्मोपेत शब्द sets forth a reason that is favourable to the thesis (शब्दोऽनित्य), while the Nigamana तस्मात् अनित्य शब्द sets forth the reason for the non acceptance of the counter-thesis (शब्दो नित्य) The first therefore is साधकप्रमाणोपन्यासार्थ the second बाधकप्रमाणोपन्यासार्थ

निगमनाभिधानं etc We have thus shown that a Nigamana serves the purpose of a counter argument, and thus is a necessary part of the syllogism Those, however, who reject Nigamana as a part of syllogism, and yet adduce a counter argument for the demonstration of a thesis are open to reproof by their opponents The occasion for reproof (निग्रहस्थान) is प्रतिज्ञासन्यास, since their position is that Nigamana is superfluous and yet they make use of a counter argument which is the same as Nigamana in the demonstration of a thesis

निगमनार्थविप्रतिपत्तौ etc Besides the proper occasion for a counter argument is when dissentient views are expressed in regard to the conclusion A conclusion is not completely established before the fifth premise the Nigamana ; it will therefore be premature to state a counter argument disproving objections to the conclusion When there is conflict of opinion in regard to the reason being present in the subject, we give arguments to show that the reason is present in the subject Even so after the fifth premise has established a conclusion, all objections to the conclusion are removed by means of counter arguments

सोऽयम्—This Syllogism is of the highest importance inasmuch as it serves to convince an opponent and helps discussions

वादिप्रतिवादिनो etc A controversy is one where a disputant and an opponent take different sides It is further divided into वीतरागकथा and विजिगीषुकथा The first is a serious debate carried on by those who seek to establish truth by means of a thesis and a counter thesis The latter is a passionate contest where triumph in argument is the aim

P 42 यत्र वीतरागो etc A controversy where a dispassionate seeker of truth holds debate with one of a like intention to establish truth by *pointing out arguments in favour of* his thesis (साधन) and others that vitiate the counter-*thesis (दूषण) is called discussion (वाद)*

तथा चोक्तम्—Discussion is the opposition of a thesis and a counter thesis, which *either in demonstration or refutation is* based on means of proof and rules of logic which does not contravene the principles of the school (सिद्धान्ताविरुद्ध) and which is couched in the Syllogistic form

Here, for instance, is the thesis of a Naiyāyika अस्ति आत्मा His opponent a Buddhist will oppose it by a counter thesis नास्ति आत्मा Thus it is necessary that the conflict of opinion regards one and the same topic (अधिकरण) Otherwise as in नित्य आत्मा and अनित्या बुद्धिः there is no opposition of thesis and counter thesis Secondly, the demonstration of the thesis or the refutation of the counter thesis must be supported by Pramāṇa or means of valid knowledge and by Tarka *i e.* favourable arguments, thirdly, in the exposition of the thesis the disputant must not advance any argument that contravenes any principles of the school to which he belongs For instance, in proving the existence of God to a Mīmāṃsaka, the Naiyāyika ought not to proceed by assuming that God has a body If he does so, he will be *contravening the prin*

ciple of his school (the Nyaya School) that God is bodiless Lastly, the Syllogistic form of argument is to be used in carrying on such a controversy

Tarka has two different senses the one is the later view that it represents the reductio ad absurdum process; so that in this sense it is pointed out that it is of use in refuting the counter thesis, in the Sutra therefore Pramāna is connected with साधन and Tarka with उपालम्भ so that it means that the thesis is demonstrated by means of proof and the counter thesis is shown to be untenable by the reductio ad absurdum process This interpretation however, is rather far fetched Tarka is as explained by the Bhāshyakāra a kind of hypothetical reasoning by means of which the real character of an unknown thing is established out of various alternatives that the unknown thing offered It is therefore said तर्को न प्रमाणान्तरम् । प्रमाणानामनुग्राहकः तत्त्वज्ञानाय परिकल्प्यते। In this latter sense then both Pramāna and Tarka are to be connected with साधन and उपालम्भ Thus the demonstration and refutation are based upon means of knowledge (Pramāna) and upon other favourable arguments (Tarka)

P. 43 तं प्रतिपक्षहीन वा etc In case of necessity, however for the search of truth discussion may be held without an opposing side Thus in the discussions of a teacher and his disciple, the latter asks many questions to his teacher to know the truth Here is therefore a discussion that is carried on without the opposition of a thesis and counter thesis

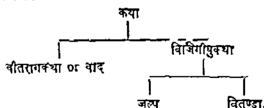
यत्र विजिगीषु etc opposed to the above is the passionate contest which leads to victory or defeat and in which the sole aim is either some gain honour or fame and not search for the truth as in a dispassionate argument The contest is usually between persons who seek triumphs in controversy but sometimes a dispassionate seeker of truth (Vitarāga) may enter the lists to oblige others and to safeguard truth

from the attacks of such sophists. It is carried on by the disputant and the opponent in the presence of the president (Sabhāpati) and the judges (Prāshnikas) It is further divided into two classes the point of distinction being, whether or not there are both thesis and counter thesis In the former case we have wrangling (जल्प) in the latter cavilling (वितण्डा) The necessity of such contests which are manifestly misleading or at least not meant for truth is pointed out by the Sūtrakāra Wrangling and cavilling are necessary to ke p up our zeal for truth as a fence of thorns is necessary to safeguard the growth of seed

यथोक्तोपपन्न etc *Wrangling is the demonstration of one's* thesis and the refutation of a counter thesis by means of quibbles, futilities, and reproofs, and such other means previously stated as are in place in wrangling यथोक्तोपपन्न as explained by our commentator (vide page 44) means in wrangling the demonstration or refutation is not based upon Pramāṇa and Tarka and hence they are अनुपपन्न in the present case, while what is उपपन्न or proper is the opposition of thesis and counter thesis (पक्षप्रतिपक्षपरिग्रह) and the demonstration and refutation of the thesis and the counter thesis respectively Whereas in a serious discussion (Vāda) there are excluded all the means which appertain to sophistry such as quibbles *futile objections and occasions for reproof, in* Jalpa and in Vitaṇḍā *one may make use of whatever logical* or illogical weapon comes to hand They are the stock in trade in these latter

P. 44 वितण्डा—Cavil consists in mere attacks on the opposite side The opponent here does not seek to establish his view, he merely attacks the thesis of the disputant In जल्प however, there are both thesis and counter-thesis, each one of

the disputant and opponent trying to establish his view and refute that of the other Thus we have :—



छलम् is the opposition offered to a proposition by the assumption of an alternative meaning It is threefold, in respect of words, in respect of genus and in respect of the secondary use of words (or metaphor)

Of these वाक्छल consists in wilfully taking a term in a sense other than that intended by the speaker who has happened to use it ambiguously

P 45 तस्याप्रतिपत्ति etc If an opponent resorts to quibbling in this fashion, the occasion for reproof called अप्रतिपत्ति should be pointed out to him he is open to reproof either because he has not understood the intention of the speaker, or because he does not know what proper answer to give (उत्तरापरिज्ञानात् etc) and so resorts to quibbling in the last resort or because he wilfully misunderstands his opponent through mutual opposition (विप्रतिपत्ति)

सम्भवतोऽर्थस्य etc quibbling in respect of a genus consists in asserting the impossibility of a thing which is possible, by connecting it with a wide genus Some one exclaims " Here is a learned Brahmin knowing the four Vedas " The Nyāyavādin, however, points out that that is nothing unusual with Brahmins, whereupon a quibbler says " No! it is not so, for there are the व्रात्य (संस्कारहीना ब्राह्मणा) Brahmins who do not know them ' The quibbler here assumes that the Nyāyavādin has given ब्राह्मणत्व as a reason (लिङ्ग) of चतुर्वेदाभिज्ञत्व

and thus he points out that there is no invariable concomitance of ब्राह्मणत्व and चतुर्वेदाभिज्ञत्व for there are the व्रात्यs who are Brahmins and yet are devoid of the knowledge of the four Vedas The Hetu therefore is Anaikantika While therefore the Nyayavadin was speaking of a Brahmin in particular and of Brahmins in general the quibbler has understood him as speaking of the whole class of Brahmins Thus he has connected the Brahmin with the whole class (अतिसामान्य) and thus shown the impossibility of the knowledge of the four Vedas in Brahmins by pointing out the Vratyas as an exception to the rule The same occasion for reproof (अप्रतिपत्ति) should be pointed out to him For the point of the speaker was that it was no wonder that one especially a Brahmin should know the four Vedas rich rice crops in an excellent rice-field are not a matter for wonder

P 46 उपचारप्रयोगे etc *Quibbling in regard to a metaphor consists in denying the proper meaning of a word by taking it literally as when a person has said* मञ्चा क्रोशन्ति *the quibbler points out that it is the people (seated on those scaffoldings) that are crying loud and not the scaffoldings themselves as they are inanimate things He is open to the same kind of reproof* (अप्रतिप्रत्ति) *for in ordinary usage as well as in learned discourses (Shastra) we find that words are used both ways in their primary sense and also in a secondary sense*

जाति—Gautama defines it as साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जाति । Futility consists in offering objections founded on mere similarity or dissimilarity According to Bhasarvajna it is the opposition offered by an opponent after the statement of the reason by the disputant with a view to put the disputant on a par with himself As for instance after the disputant has stated the grounds of his inference in the proposition शब्दोऽनित्य कृतकत्वात् घटवत् । The opponent not seeing any

weak point in the argument tries to raise futile objections by pointing out that if sound is not eternal like a pot even like a pot it must be corporeal and so on Here the motive of the opponent is to make the position of the *disputant* equally weak If you (the disputant) are unwilling to concede my (opponent s) point (शब्दो नित्य) I can show that your position (शब्दोऽनित्य) is equally weak

निग्रहस्थान—an occasion for reproof is a statement that will lead to one s own defeat In argumentation if a man makes a statement that is fatal to his position here he himself spoils his own case

P 47 बहुवक्तव्यतयो etc There are in fact twenty four kinds of such futile objections which are enunciated in (गौ सू ५ १ १) out of which Bhasarvajña here considers only sixteen kinds

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे etc If against a conclusion based upon similar or dissimilar example one offers a *counter-conclusion based upon the same kind of example* the opposition is called Balancing the similarity or dissimilarity In the proposition शब्द अनित्य कृतकत्वात् घटवत् the opponent says that the conclusion (अनित्यत्व) was arrived at by an argument that was based upon the similarity of शब्द with घट in point of कृतकत्व it is possible to come *to* an opposite conclusion (नित्यत्व) by an *argument based upon* the similarity of शब्द and आकाश in point of अमूर्तत्व or in the same proposition the conclusion (अनित्यत्व) was arrived at by an argument based upon the dissimilarity of शब्द and आकाश it is possible to arrive at an opposite conclusion (नित्यत्व) by an *argument based upon* the dissimilarity of शब्द and घट for one is अमूर्त and the other is मूर्त *and hence both are* unlike each other since घट is known to be अनित्य शब्द which is unlike it must be नित्य

"अविनाभाविन" etc. This however is no objection since

only such similarity or dissimilarity between the subject and example as exhibits a universal connection between itself and the conclusion can be a reason in argument In the proposition शब्दोऽनित्य कृतकत्वात् घटवत्—it is not any point of similarity between the subject शब्द and example घट that can be the basis of any inference but the point of similarity which can lead to a conclusion is कृतकत्व, because it is found to be universally associated with the conclusion (अनित्यत्व) In the stock example पर्वतो वह्निमान् धूमवत्वात् महानसवत्—our inference of fire on the mountain is based upon धूम which is common to subject (पर्वत) and example (महानस) and which we know to be uninversally connected with fire

P 48 साध्यदृष्टान्तयो etc Owing to varying attributes of subject and example or owing to both (subject and example) standing in equal need of proof we get six varieties of futile objections—उत्कर्षसम, अपकर्षसम, वर्ण्यसम, अवर्ण्यसम विकल्पसम, साध्यसम

Here as pointed out by the commentator the Sutra has mentioned two grounds of such futile objections (i) धर्मविकल्प (ii) उभयसाध्यत्व, of these धर्मविकल्प is the ground of the first five varieties and उभयसाध्यत्व is the ground of the last kind

उत्कर्षसम—This is opposition based upon ascribing to the subject an undesirable attribute of the example while अपकर्षसम is excluding or denying a desirable attribute of the subject Thus in proving the non eternality of sound by its comparison with a jar in point of कृतकत्व, the objector says that since like a jar sound is अनित्य, so even like a jar it is सावयव If, however you do not admit that it is सावयव then we too cannot admit that it is अनित्य Here then he ascribes to the subject (sound) an attribute (सावयवत्व) of the example which in fact does not belong to the subject

weak point in the argument tries to raise *futile objections* by pointing out that if sound is not eternal like a pot even like a pot it must be corporeal and so on Here the motive of the opponent is to make the position of the disputant equally weak If you (the disputant) are unwilling to concede my (opponent s) point (शब्दो नित्य) I can show that your position (शब्दोऽनित्य) is equally weak

निग्रहस्थान—an occasion for reproof is a statement that will lead to one s own defeat In argumentation if a man makes a statement that is fatal to his position here he himself spoils his own case

P 47 बहुवक्तव्यानयो etc There are in fact twenty four kinds of such futile objections which are enunciated in (गौ सू ५ १ १) out of which Bhasarvajna here considers only sixteen kinds

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे etc If against a conclusion based upon similar or dissimilar example *one offers* a counter-conclusion based upon the same kind of example the opposition is called Balancing the similarity or dissimilarity In the proposition शब्द अनित्य कृतकत्वात् घटवत् the opponent says that the conclusion (अनित्यत्व) was r at by an argument that was based *upon the* s शब्द with घट in point of कृतकत्व it is poss an opposite conclusion (नित्यत्व) by an ar the similarity of शब्द and आकाश in *the same proposition the* concl at by an argument based i आकाश it is possible to ar त्व) by an argument b घट *for one* is अमूर्त and i unlike each other since घट which is unlike it must be नित्य

भाविनाभाविन etc This however is

is सिद्ध in the दृष्टान्त it is likewise सिद्ध in the Paksha (शब्द) So that there is no necessity of any अनुमान based upon कृतकत्व The अनवस्था comes in in this way when the proposition is stated शब्दोऽनित्यः कृतकत्वात् घटवत् the opponent says that the दृष्टान्त घट is equally with the subject शब्द a वर्ण्य or that of which अनित्यत्व has as yet to be proved So the disputant states another proposition घटोऽनित्य कृतकत्वात् पटवत् to prove the अनित्यत्व of घट, still the opponent points out that the दृष्टान्त पट is likewise a वर्ण्य and so on, so that there will be no end to such a series of propositions

In विकल्पसम the opponent points out that just as spite of the similarity of शब्द and घट in point of कृतकत्व there is scope for difference between them as one is अमूर्त and the other मूर्त even so spite of their similarity in point of कृतकत्व there is scope for difference between them in point of अनित्यत्व, one may be नित्य and the other अनित्य Thus since there is an alternation of other attributes (मूर्तत्व in the one and अमूर्तत्व in the other) even so there is an alternation of these attributes as well—if घट is अनित्य, शब्द may be नित्य

साध्यसम differs very little from वर्ण्यसम If both are अनित्य because both are कृतक, why cannot अनित्यत्व be साध्य in both cases? Why say that the दृष्टान्त is सिद्ध and the पक्ष is साध्य? Regard both as साध्य i e that the character अनित्यत्व is to be proved in regard to both पक्ष and दृष्टान्त If the disputant says शब्दो अनित्य कृतकत्वात् घटवत् the futilist points out घटो अनित्य कृतकत्वात् शब्दवत् no inference will thus be arrived at since the subject and example are made to interchange their character

एतेषामुत्तरम् etc This, however, is no opposition because there is a difference between the subject and example, although a conclusion is drawn from a certain equality of their characters All these futile objections are based upon the false supposition of a complete equality of the subject and example

Though there is an equality of subject and example in certain characters *there is indeed a great difference* between them in other characters Yet spite of variation of attributes of the mountain (पक्ष) and kitchen (दृष्टान्त) we find that it is possible to draw correct inference (of वह्निमत्व) from their equality in one particular character (धूमवत्व) If the futilist denies that any conclusion could be drawn from an equality in a particular character he will be contradicting general experience and will have put an end to all kind of inference

P 50 प्राप्त्यप्राप्तिसमौ—If the reason is co-present with the predicat there is no difference between reason and predicate owing to their mutual presence *if they are not co-present there* will be no inference owing to this mutual absence Thus the futilist asks—In the stock proposition पर्वतो वह्निमान् धूमवत्वात् do you regard that the reason smoke proves the conclusion on fire by being in contact with fire or by not being in contact with fire? *If the first why then regard fire as the* साध्य and smoke as the साधन? It can as well be said पर्वतो धूमवान् वह्निमत्वात् since both वह्नि and धूम are co present on the mountain thus there will be obliteration of all distinction between reason and predicate If on the other hand it is said *that the reason धूमवत्व is not co-present with the conclusion* (वह्निमत्व) then in such a case there will not be any inference at all just as there will be no fire if it is not in contact with fuel

घटादिनिष्पत्ति etc This objection however is futile since we know that in a jar both effect and cause are co present and yet we have the effect (jar) and in oppression of persons by spells we know that the cause (spells) and the effect (पीडन) are not co-present and yet the effect (पीडन) takes place Thus it is clear that a thing is accomplished sometimes by the cause being in contact with the effect or by its not

being in contact with effect Thus whether the cause and effect are mutually present or absent, the characters of effect and cause are peculiar to particular things, so that there will not be any *obliteration of distinction between* साध्य and साधन as the futilist has shown, the character of धूम as the साधन in reference to fire and the character of वह्नि as the साध्य in reference *to* धूम are fixed *once* for all otherwise there will be contradiction of all means of knowledge

प्रागुत्पत्ते कारणाभावत् etc —If one opposes an argument by pointing out that the *reason* could *not* have been an attribute of the subject before its production the opposition is called अनुत्पात्तिसम

P 51 Thus to the argument 'शब्दोऽनित्य कृतकत्वात्'' the futilist s *objection is that* (कृतकत्व) the reason had not any connection with the subject (शब्द) before the latter was produced, and therefore the latter (शब्द) before it was produced, was not a product was eternal The answer is that we are here dealing with शब्द only when it is produced and not before it is produced in fact a word does not at all exist before it is produced, so that to say that word is नित्य because it is not कृतक before it is produced is simply absurd

त्रैकाल्यासिद्धे etc —is *opposition* which is based on the reason being shown to be impossible at all three times Thus the futilist asks, if the reason precedes the predicate, how can you call it a reason in the absence of the predicate? If the reason comes subsequent to the predicate how can it which does not exist (when the conclusion is being proved) be the reason? (If it succeeds the predicate what could be the use of it if the predicate existed already?) If they exist simultaneously how will it be possible for us to determine which is the reason and which the predicate established by the reason since both are found *together*? Thus he has

shown the reason to be impossible at all the three times because it cannot be prior to, subsequent to or simultaneous with the predicate

न । हेतुत —This cannot be any objection because a predicate is always established by a reason

The objection was based on the ground that since Sādhya and Sādhana are relative, a Sādhya cannot be a Sādhya in the absence of the Sādhana, and a Sādhana cannot be a Sādhana in the absence of the Sādhya, similarly if both are present there will be no evidence to prove which is which, so that there is no such thing as a Sādhana or a Hetu The answer however is that experience teaches us that a Sādhya whether it is a product or a thing that is knowable, is produced or known by means of a कारण (material cause or perceptual cause)

प्रवृत्यादिविरोध —If it is maintained that there is no such thing as a Sādhana or hetu, there will not be any activity on the part of people In accomplishing one s purpose, one always looks to ways and means, if, however, there are no waysand means—all activity will at once stop

P 52 प्रतिषेधानुपपत्ति —Besides the objection that is based upon "the impossibility at all three times" (त्रैकाल्यासिद्दि) is itself open to त्रैकाल्यासिद्धि Thus the Siddhāntin retorts "Well ir Sis your objection raised before the statement objected to or after it or simultaneously with it? If the objection is prior to the thing objected to it cannot be an objection, if the objection is subsequent to the thing objected how can that be a thing objected to in absence of the objection? If both are *simultaneous, there* is nothing to prove that the one is the objection and the other the thing objected to

स्ववचनेनैव—Thus by your own argument you have shown the impossibility of the objection, and admitted the existence of the Hetu

अविशेषसम —If the subject and example are regarded as non different in respect of the possession of a certain property on account of their possessing in common the property connoted by the reason, then all things are mutually non-different in respect of the possession of every quality on account of their having in common " existence '

Thus if a jar and sound are regarded as non different in respect of non eternality on account of their both being products, then all objects will have to be regarded as mutually non different, inasmuch as they share one common attribute—that of existence (सद्भाव)

सर्वथा etc The answer is,—If non difference in all respects is maintained, such a position is untenable since it is contradicted by actual facts or by Pratyaksha If it is maintained that all things are non different in respect of non eternality it will be opposed by inference and Verbal authority , if however, they are maintained as non different in some particular like knowability such an argument will be futile since it will be proving what is already proved

The objection is based on the false assumption that if two things are similar in some one particular they are similar in any other particular But such an argument is fallacious We cannot maintain that all objects are non different in respect of any character whatsoever since clearly on empirical grounds we know objects to be different If the aim of the opponent is to show that they are non-different in respect of non-eternality, we know from inference as also from Shruti texts that there are things that are eternal and things that are non eternal And if the opponent wants to prove that all objects are similar in some such character as knowability it is no opposition, since such an argument is acceptable to us as knowability has an extension equal to that of existence

उपलब्धिसम occurs where an opposition is offered on the

ground that we know the character of the subject even without the aid of the reason The futilist's argument is that the reason सावयवत्व is hardly necessary to prove that a particular object is a product since it is not invariably present in all products and since even without it objects are known to be products, cognition is a product in which सावयवत्व is not found since cognition is incorporeal

P 53 सपक्षैकदेश etc This, however, is no opposition since a reason like smoke is seen to be valid even though it is present in part of the Sapaksha Similarly in the present case the reason सावयवत्व is present in a part of the Sapaksha and absent from a section of it, like "cognition etc" But that does not mean that it is incapable of proving the required conclusion

कथ तर्हि etc If it to be asked how then are cognition and such like proved to be products ? The answer is that their character (being a product) can be ascertained through other means as well And the means of proving cognition to be a product is this—that in the absence of any causes for its non apprehension it is not apprehended either before or after its production

Here therefore we could adduce different reasons to prove the same conclusion since it is not necessary that an effect will have one and one cause only

P 54 अनुपलब्धिसम occurs where against an argument proving the non existence of a thing by its non perception, one offers an opposition aiming at proving the contrary by the non perception of the non perception

The opponent argues if the non perception of cognition both before and after its production proves its non-existence, then the non apprehension of this non apprehension prove the non-existence of its non-existence, so that it will follow from the preceding that there is the non-existence of the

n-existence of cognition *i. e* that cognition exists both
fore and after its production, which conclusion will be fatal
the view that cognition is a product (कार्य)

अनुपलंभा etc. The reasoning through non-apprehension is
t sound because non apprehension is merely the negation
apprehension

नास्तीति ज्ञानं etc Non-apprehension is the knowledge
the negation of an object—this knowledge by its very
ture has a positive character as every one well knows
nce the non-apprehension of non-apprehension is incon-
table There are internal perceptions of such form
" I know " " I do not know,' " I have a doubt," etc.
ving that we can perceive the non-existence of knowledge
its existence Non-perception itself is perceptible—and
such there is no non-perception of non-perception

अनित्यसम—If one opposes an argument by attributing
rnality to all non-eternal things on the ground that non-
rnality is eternal the opposition will be called अनित्यसम
The dilemma is of this form—does non-eternality abide in
und eternally or for a time only ?—if the quality of non-
rnality abides in its substrate sound for ever, then since a
ality does not exist without its substrate, it follows that
und is eternal, if on the other hand it is said that the
ality of non-eternality does not reside for ever in sound,
en the conclusion is obvious that when non-eternality does
t reside in sound—sound is eternal

P. 55 अनित्यत्वस्य—etc. By accepting non-eternality to
for ever present in sound you have admitted sound to be
ways non-eternal The eternal and the non-eternal are
utually incompatible; you are, therefore, precluded from
ying that sound is eternal since you have admitted it to be
r ever non-eternal

अनभ्युपगमे—Your argument to prove the eternality of

sound was शब्दो नित्य अनित्यत्वस्य सर्वदा सद्भावात् Now if you say that non-eternality is not for ever present in sound (अनित्यत्व सर्वदा नास्तीति) then clearly enough the reason that you have advanced to prove the eternality of sound viz अनित्यत्वस्य सर्वदा सद्भावात् is one that is denied of the subject sound so that since the reason is unreal (असिद्ध) we cannot arrive at the conclusion that sound is eternal

प्रध्वसश्च etc —The argument of the futilist was that *since non-eternality is an attribute of sound and is itself eternal it follows that sound also must be eternal as the substrate of an eternal quality* From the eternality of the attribute he argues to the eternality of the substrate But it is not right to reason thus *For non-eternality is of the* nature of negation (प्रध्वस) so that its presence does not prove the presence of sound its *substrate As the commentator* has well put it (भावात्मको हि धर्मो निराश्रयो न भवति न त्वभावात्मक इति भाव) a positive attribute does indeed require a substrate in which it resides but a negative one can remain without a substrate

एतेन etc In this manner (by the exposition of a few types of such futile arguments) it is possible to refute all futile arguments like the following the notion of otherness (अन्यत्व) cannot be maintained since otherness itself is non different from an object (आत्मन अनन्यत्वात् आत्मन here stands for वस्तुस्वरूप)

We have upto now dealt with various futile argument many of which were dilemmas and a few trilemmas W shall consider one more dilemma The Jātivādi asks Wha do you mean when you say that a घट is different from पट Is this difference (अन्यत्व) distinct from a घट or identica with it? If this अन्यत्व is identical with घट then clearl enough अन्यत्व does not exist separately and the notion c difference between objects therefore cannot be maintaine

on the other hand it be said that अन्यत्व is distinct from a then it will mean that अन्यत्व is अन्य from घट i e to we shall have to interpose an अन्यत्व between अन्यत्व and Then again this new अन्यत्व will be अन्य *from* घट and as a new अन्यत्व is interposed between the first interposed न्यत्व and घट and in this way there will be an ad infinitum gress so that it is not possible to say that a पट is अन्य om a पट

The dilemma is set forth in a slightly different manner by ur commentator, for which vide page 55

निमित्तान्तरात्—Though according to varying need we apply different names to an object yet on that account it is ot possible to deny the nature of an object Thus the utilist starts with the query यदिद अन्यत्र उच्यते तत् स्वरूपात् *अन्यत् उत् अनन्यत्* and *tries to show that both alternatives* are unacceptable The answer is that whether you say that a पट is अनन्य in respect of itself (पटस्वरूप) yet it will be अन्य in respect of a घट, or whether you say that a पट is अन्य in respect of a घट yet it is अनन्य in respect of itself So that even though according to varying circumstance a पट is अन्य or अनन्य, yet its real nature can never be denied that in respect of itself it will be always अनन्य while in respect of a घट it will be always अन्य

P 56 सूत्राणामपि—The Jātis are too numerous to illustrate, even the Sūtras do not exhaust them, the twenty four varieties serve as specimens only

निग्रहस्थानानि—These also are countless in number owing to numerous ways in which a conflict of opinion may arise or owing to numerous forms of ignorance

प्रतिज्ञाहानि — Spoiling the proposition occurs where one makes a damaging admission of the character of a counter example in one's subject

In the example given in the text the Vādin admits that

since sound is incorporeal like ether, it is eternal like ether thus by this admission of eternality which is an attibute of the counter-example in his subject (sound) he spoils his case, for he wants to prove that sound is *non-eternal*

P 57 प्रतिज्ञान्तरम् —" Shifting the proposition ' arises when a proposition being opposed, one tries to remove the opposition by importing a new *character to the subject* or introducing a new character in the proposition

When the argument सर्वमनित्यं सत्वात् is opposed on the ground that *no similar instance could be pointed out as the nature* of all" precludes such a possibility, the Vādin tries to narrow down the sphere of the Paksha by introducing a new character in the proposition and he says that by "all' he means विवादास्पदीभूतम् सर्वम् *i e* not anything and every thing whatsoever, but every thing that is the subject of discussion This virtually means that since his original proposition could not stand he had to present it in an altered form

तदर्थं इति—the words तदर्थं in the Sutra mean प्रतिषेधनिवृत्यर्थं *i e* for removing the objection on the analogy of the idiom मशकार्थो धूम where the words मशकार्थं *mean* मशकनिवृत्यर्थं — smoke for flies *i e* smoke for keeping off flies

प्रतिज्ञाविरोध— Opposing the proposition occurs when a proposition and the reason urged are mutually opposed In the proposition ' a substance is different from a quality because *they are not found* separately the reason is directly opposed to the proposition This however is not an example of the contrary reason (विरुद्धहेत्वाभास) because in this case the contradiction is known as soon as the *proposition* and the reason are set forth while in the latter the contrary character of the Hetu is realised only when one has known the Vyāpti

P 58 प्रतिज्ञासंन्यास—A Proposition being opposed, if one

totally disclaims it, it will be called "renouncing the proposition"

हेत्वन्तरम्—A reason of a general character being opposed if one attaches a special character to it, it will be called "shifting the reason."

P. 59 अर्थान्तर—' The irrelevant " consists in setting aside the topic under discussion and introducing one which is not relevant

निरर्थक—' The meaningless is an argument which consists of a serial combination of letters

Pages 59-60 परिषत्प्रतिवादि etc The unintelligible is an argument which although repeated three times is understood neither by the audience nor by the opponent An argument becomes unintelligible either because the disputant uses out-of the way words or he enunciates the argument too hurriedly, this serves him as a cloak to hide his ignorance and hence he deserves the reprimand of the audience

अपार्थकम्—" The Incoherent is an argument which conveys no connected meaning on account of the words being used without any syntactical order

अप्राप्तकालम्—" The inopportune is an argument the parts of which are mentioned without due sequence

हीनम्—" The defective is an argument which lacks in any one of it proper parts, while " the superfluous consists of more than one reason or example

P. 61 पुनरुक्तम्—" Repetition is an argument in which except in the case of reinculcation the word or the meaning is repeated again Repetition is not a fault when it is done for the sake of reassertion or emphasis as in गौर्गौः कामदुघा सम्यक् प्रयुक्ता स्मर्यते बुधैः Dandin I 6

पुनर्वचनम्—The redundant occurs when what is implied is again stated in words; as for instance, in an Anvayavyatireki Hetu, every body knows that it is possible to adduce

both a similar or counter example and hence the mention of one does imply the mention of the other In discussions brevity and precision should be the rule If one goes on multiplying examples or enters into irrelevant divagations there will be no end to the argument

P 62 विज्ञातस्य परिषदा etc Non repetition is an occasion for rebuking an opponent when he does not repeat the argument of the disputant although the latter has repeated it thrice within the knowledge of the audience When a person wishes to refute an argument he must first restate it and then proceed with his criticism if however he begins his criticism immediately after the disputant has stated his view it is very difficult to know the drift of his attack since he has not stated the argument against which his polemic is directed

अविज्ञातार्थम् etc Ignorance is an occasion of rebuke which arises from the non understanding of a proposition.

कथामभ्युपत्य etc Non ingenuity consists in one s accepting a challenge for disputation of an adversary and yet remaining silent when the d sputation is begun

कार्यव्यासंगात् etc Evasion arises if one stops an argument under the pretext of a pressing business

P 63 मतानुज्ञा— The admission of an opinion consists in charging the opposite side with a defect and yet admitting that the same exists in one s side as well

पर्यनुयोज्योपेक्षणम् Neglecting the censurable consists in not rebuking a person who deserves rebuke

P 64 निरनुयोज्यानुयोग —Reprimanding the non-censurable consists in reprimanding a person who does not deserve the reprimand

अपसिद्धान्त *Deviation* from the tenet consists in a person s departing from an accepted tenet in the course of his disputation The Mimamsakas do not admit the Godhead.

Hence in argument a Mimāmsaka must not depart from this accepted tenet of his school if he says that a sacrificial rite is gratifying to God who grants you your desire when so gratified—he is clearly open to rebuke on the ground of his deviation from the tenet of his school

P 65 हेत्वाभासा etc —The fallacies of reason also are occasions of rebuke, they have been already discussed

ऐतेन- from this it should be inferred that words of foulabuse, or a slap in the face or playing upon musical instruments being of no use in disputations proper—lay a person open to the reproof of his opponent In the नियमकथा both the parties to the dispute bind themselves that they would carry on the dispute in Sanskrit or in verse and so on अपशब्द or a grammatical error in such a case will be an unhappy mistake for either of the parties

Third Parichheda

P 66 समयबलेन It is the means of indirect right apprehension, through the force of convention समय here means *समयज्ञान or समयस्मरण It is held that each word has a* significance which is the convention made by man or God that such and such a meaning should be understood from such and such a word (अस्माच्छब्दादयमर्थो बोद्धव्य इति) It is knowledge of this convention, or its remembrance which is the proximate cause of verbal knowledge In inference it is the knowledge of invariable concomitance between the middle term and the major term which leads to inferential judgment, and this connection of middle term and major term is in the nature of things (स्वाभाविक) and so cannot be altered by man But the relation between the convention of a word and object signified is not a natural and therefore unalterable relation it may happen that one word might signify altogether a different object if setting aside the old

both a similar or counter example, and hence the mention of one does imply the mention of the other In discussions brevity and precision should be the rule If one goes on multiplying examples or enters into irrelevant divagations there will be no end to the argument

P 62 विज्ञातस्य परिषदा etc 'Non repetition" is an occasion for rebuking an opponent when he does not repeat the argument of the disputant although the latter has repeated it thrice within the knowledge of the audience When a person wishes to refute an argument he must first restate it and then proceed with his criticism, if however, he begins his criticism immediately after the disputant has stated his view it is very difficult to know the drift of his attack since he has not stated the argument against which his polemic is directed

अविज्ञातार्थम् etc Ignorance is an occasion of rebuke which arises from the non understanding of a proposition

कथामभ्युपेत्य etc Non ingenuity consists in one s accepting a challenge for disputation of an adversary and yet remaining silent when the disputation is begun

कार्यव्यासगात् etc Evasion arises if one stops an argument under the pretext of a pressing business

P 63 मतानुज्ञा— The admission of an opinion' consists in charging the opposite side with a defect and yet admitting that the same exists in one s side as well

पर्यनुयोज्योपेक्षणम् 'Neglecting the censurable' consists in not rebuk[illegible]

P 64 [illegible]

rable cons[illegible]

the rej rimand

अपसिद्धान्त Deviation from the tenet' consists in a person s departing from an accepted tenet in the course of his disputation The Mimāmsakas do not admit the Godhead.

Hence in argument a Mimāmsaka must not depart from this accepted tenet of his school if he says that a sacrificial rite is gratifying to God who grants you your desire when so gratified—he is clearly open to rebuke on the ground of his deviation from the tenet of his school

P 65 हेत्वाभासा etc —The fallacies of reason also are occasions of rebuke, they have been already discussed

ऐतेन–from this it should be inferred that words of foulabuse or a slap in the face or playing upon musical instruments being of no use in disputations proper—lay a person open to the reproof of his opponent In the नियमकथा both the parties to the dispute bind themselves that they would carry on the dispute in Sanskrit, or in verse and so on अपशब्द or a grammatical error in such a case will be an unhappy mistake for either of the parties

Third Parichheda

P 66 समयबलेन It is the means of indirect right apprehension through the force of convention समय here means समयज्ञान or समयस्मरण It is held that each word has a significance which is the convention made by man or God that such and such a meaning should be understood from such and such a word (अस्मात्शब्दादयमर्थो बोद्धव्य इति) It is knowledge of this convention, or its remembrance which is the proximate cause of verbal knowledge In inference it is the knowledge of invariable concomitance between the middle term and the major term which leads to inferential judgment, and this connection of middle term and major term is in the nature of things (स्वाभाविक) and so cannot be altered by man. But the relation between the convention of a word and object signified is not a natural and therefore unalterable relation it may happen that one word might signify altogether a different object if setting aside the old

convention—a new one is established Thus अविनाभाव differs from समय, and consequently अनुमान from शब्द

It is two-fold—one where the thing signified is perceptible and the other where it is not so स्वर्गकामो यजेत is a sentence which signifies what is imperceptible while नद्यास्तीरे फलानि सन्ति is दृष्टार्थ Now the authority of sentences that signify what is perceptible is established by their power to incite men to action As knowledge gained through perception is proved to be right by means of the very object perceived so the knowledge gained through verbal authority is proved to be right by means of the things signified For instance when a person says नद्यास्तीरे फलानि सन्ति the knowledge gained through his words will be proved to be correct when another person that was thus addressed by him goes to the river bank and finds fruit

P 67 अदृष्टार्थानाम् etc In the case of दृष्टार्थ आगम the truth will be vouched for by facts as we find them But in the case of अदृष्टागम as the sentences स्वर्गकामो यजेत etc we do not know whether the knowledge gained through such a sentence is correct or otherwise as it cannot be put to the test of experience In such cases where the truth of the sentence cannot be vouched for by the testimony of facts the reliability of the person uttering the words is the proof of the correctness of the knowledge gained through his words Thus sentences like पुत्रकामो यजेत are known to be authoritative since it is found that a son is born to a person when he has performed the required sacrifice from this we know that the person who spoke those words is throughly reliable since he could prophesy things unseen Therefore in the absence of any reason to the contrary—all words spoken by him are inferred to be authoritative

Pages 68-69 The authority of word is thus known through inference It cannot be argued that words are authoritative

because they are eternal for in the first place there is no rule that because a thing is eternal it is authoritative We know that the sense of hearing and the internal sense (the mind) are eternal and yet on that account we cannot say that the knowledge gained through these is correct and authoritative for they are known to produce incorrect knowledge and doubt Secondly it cannot be proved that words are eternal—by any of the means of proof But there are many inferences to prove just the contrary *i e* that words are non-eternals Thus the inference वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात् कालिदासवाक्यवत् proves that we can claim human authorship of the Veda as of ordinary words—and hence that words are produced and as such are non eternal

सर्वदोपलब्धि etc If words are eternal they will be ever apprehended or never apprehended for if it is granted *that words are perceptible by the auricular sense then words* being eternal are pervasive and therefore will be ever in contact with the auricular sense they will thus be ever-apprehended , if on the other hand it is said that they are imperceptible to sense organs like atoms then it will follow that they will never be apprehended So that words will be apprehended eternally or will never be apprehended at all No reason can be pointed out as to why they should be apprehended only for a time

अभिव्यंजकाभावात् etc If it be argued that we do not apprehend words because the manifesting cause (अभिव्यजक) of words is absent that we reply is not true since such a manifesting cause is not mentioned The Mimāmsaka insists that words are eternal, and to explain why words are only for a time apprehended he invents a *manifesting cause of words* Thus just as an object though existing will not be known to us in darkness but the same will be manifested to us in the presence of a manifesting cause such as light, even on the

same analogy, words though eternally existing are not apprehended by us in the absence of a manifesting cause Hence the argument that words will be apprehended for ever or not apprehended at all falls to the ground To this the Naiyāyika replies that this will be true only if such a manifesting cause is conceivable

P 70 वायुसंयोग etc If it is argued that contact with waves of wind is the manifesting cause of sounds even that we reply will not be right since in that case all sounds will be *simultaneously* perceived

श्रोत्र तावत् etc For in the perception of objects that are proximate in space and capable of being perceived by the same organ of sense perception the ear being an organ of sense like the eye is not susceptible to certain fixed impressions only

If there are five or six objects before us which are capable of being perceived by the eye all these five or six objects will be revealed to the eye by a manifesting cause such as light and not that only one of these will be perceived *Even so there is no reason to say that when all sounds are present to the ear* why only one particular sound be revealed by the manifesting cause (contact with wind) to the ear

P 71 शब्दा वा etc or sounds are not susceptible to fixed impressions since they are simultaneously in contact with the organ of sense perception and are perceptible by the same organ of sense-perception This virtually proves the same as the preceding inference Since there is *no reason to believe* that the manifesting cause will reveal only particular sounds to the ear it follows that all sounds will be simultaneously present to the ear

उत्पत्तिपक्षेऽपि etc. If it be said that the same defect can be pointed out in the view which holds that sound is a product we reply that it is not true since as is shown in the familiar

cases of a lump of earth and a lamp there is difference between a manifesting cause and a creative cause

The objector then asks since waves of wind (वायु) are the cause of word, how is it that the waves of wind produce a particular sound, and not all sounds? The answer is that it is possible to produce a desired sound through waves of wind and not all sounds A lump of earth is the material cause of a jar, so that it is possible to produce from it a particular jar of desired size and volume but a lamp is the manifesting cause of a jar, so that it is not possible that the lamp will reveal only that particular jar and no other thing in the dark room Even so when it is said that वायुसयोग is the कारक of sound, it is possible to make use of it for the production of a particular desired sound only But if वायुसयोग is regarded as a manifesting cause of sounds (व्यञ्जक) then there is no reason to believe why it will reveal a particular sound and not all sounds

एवमेतानि etc It is probably under the influence of Jain logic that our author rejects comparison as a separate means of knowledge herein he differs from the normal Nyāya view as expressed by the Sutrakāra The number of means of proof varies between one to ten in the different schools of thought At one end we find that the Chārvakas reduce all means of proof to perception alone the Vaishesikas accept two, perception and inference Bhāsarvajña the Jains Sāmkhya and Yoga accept three The Nyāya as represented by the Syncretist school adds comparison The Mimāmsaka and the Vedānta view add presumption to the four of Nyāya and save Prabhākara also non perception (Abhāva) Tradition (Aithya) and Inclusion (Sambhava) were regarded as valid by the Paurānikas who thus raised the number to eight. A ninth Gesture was added by the Tāntrikas whilo

a tenth one elimination (Parishesha) was also regarded as a separate means of proof by some Mimāmsā authorities

P 72 तत्र The author here considers three different views regarding the precise nature of analogy or comparison first of the Vridhanaiyayika the second of the Mimamsaka as also of the Vedantin and the third of the Jaratnaiyāyika including Udyotakara The word Upamana is used rather loosly meaning both analogy as an instrument of knowledge (Pramana) and the resulting Judgment is (Upamiti)

यथागौरव गवय —A person is told by a forester who is worthy of credence that a Bos Gavaeus is like a cow On entering a forest the person sees a strange animal and remembering the words of the forester realizes its similarity to the cow The knowledge of semblance is the result but this scarcely requires a separate means of proof as the words of the forester could give the same knowledge hence if this were set up as a separate means of knowledge because it expresses a comparison then every sentence owing to the peculiar character of the judgment that it expresses will have to be regarded as a separate Pramana

अनेन सदृशी etc The Mimamsa view dispenses with the previous information as to the likeness of a cow and a Bos Gavaeus The judgment arrived at is The cow in my house is similar to the animal I now see The distinction between the former and this latter view is obvious In the former we have गोनिरूपितगवयविषयक सादृश्यज्ञानम् while in this we have गवयनिरूपितगोविषयक सादृश्यज्ञानम् or that the co relatives of comparison are reversed Now this is not perception since the cow is not presented to the sense at the time the judgment is formulated nor is this verbal testimony for this involves only the perception of semblance nor is this inference or mere memory as the mental process involved is different and as the semblance is not remembered.

न । तस्य स्मृतित्वात् —This however is no other than remembrance for the perception of the cow also involves the perception of her semblance to the unknown animal for the semblance is inherent in the cow When therefore the cow is known the semblance also is known The semblance is not produced in the cow when the Bos Gavaeus is seen and known but the already present semblance becomes more defined at the sight of the animal If there were no semblance in the cow then there would not have been the cognition of semblance of a Bos Gavaeus to a cow

निर्विकल्पेन etc When we perceived the cow we perceived her likeness but this knowledge of likeness is one wherein one of the correlatives of the likeness is unknown Now सादृश्य is a relation between two objects there will therefore be no knowledge of semblance until actually both are known How can it be said that there was knowledge of similarity when one of the objects remains unknown? The answer is that the knowledge is निर्विकल्पक or abstract अज्ञात प्रतियोगिसंबधपूर्वकम् i e wherein the प्रतियोगी of the relation is unknown and hence it is that when at the sight of the familiar cow we perceive semblance in the abstract we have no cognition of the apprehension (उपलब्ध्यभिमान) of the unknown animal

P 73 निर्विकल्पकोपलम्भात् etc The author now considers an objection When we saw the cow we had knowledge of semblance in the abstract When we go to the forest and see the strange animal we have *determinate* (सविकल्पक) knowledge of the semblance since now both the correlatives are known to us Remembrance is the revival of an impression already received The impression received was the impression of abstract similarity while the knowledge that we have is the knowledge of actual similarity This knowledge of actual similarity is thus altogether new

knowledge and not the revival of an old impression This new knowledge is therefore, not स्मृति and will have to be looked upon as knowledge that is derived through analogy

The answer is that spite of this difference it is no other than स्मृति since in other cases we know that from a निर्विकल्पज्ञान we have a सविकल्पकस्मृति Thus when we visit a house we observe that there are some five or six persons in the house When we are asked by any one whether Devadatta was one of the company or no we remember that he was not When we visited the house we marked that some five or six were present and others absent Here then the actual perception is that others were absent and not that this particular individual was absent And yet we say that Devadatta was absent Is this new cognition or revival of an old one? Evidently this is revival of an already received impression Thus whereas we had the knowledge of absence in the abstract (निर्विकल्पकाभावज्ञान) and not of this individual or that yet the remembrance of it takes the form Devadatta was absent which is सविकल्पक अभावस्मृति (i e देवदत्त प्रातियोगिक–अभावस्मृति)

संज्ञासंज्ञिसंबंध —etc The third view of Udyotakara and also held by the authors of Tarkabhasha Tarkakaumudi and Tarkasamgraha according to which the resulting judgment is the assertion that the animal perceived bears the name Bos Gavaeus

This view resembles the first in that this process of knowledge involves two factors the perception of the strange animal and the remembrance of the words of the forester But the difference is in regard to the resulting judgment which in the present view is the knowledge of the relation of name and object signified by the name between the word Gavaya and the animal Bos Gavaeus

But this according to our author is the result of the know

ledge imparted by the forester and therefore does not require a separate means of proof

तथा प्रश्नोत्तराभिधानात् etc For when a person is asked how he knows that the strange animal bears that name he replies that it is known to him through the words of the forester, he does not say that he knows it through analogy or through any other means of knowledge From this the conclusion is inevitable that the knowledge is derived through the words of the forester *i e* through verbal testimony

अस्य गवय etc Yet the cognition we have is of the form " This is called a Bos Gavaeus While the words of the forester were " The Bos Gavaeus is like a cow so that the above cognition could not be derived through the words of that person and therefore we set up comparison as a separate means of knowledge.

एवं तर्हि—To this the author's answer is this With reference to a particular animal we make the convention This is a cow ', now when we have the cognition of the form " This bears the name cow " we will have to regard that this cognition is not derived through the knowledge of the original convention but through some other means of knowledge Similarly when the name " cow " is given to another animal of the same species that will require another means of proof since the original convention was made in reference to a different animal of that species All this, however, is absurd We know that although the ultimate cognition takes a different form from the original convention yet that cognition is derived through the original convention and through no other means Even so in the present case the knowledgeof thename of that animal is derived through the words of the forester

P 74 तथा शब्दानभिधानेऽपि etc Just as when a convention is made in regard to an animal there is an implicit understanding between the speaker and the hearer that the

name applies to all animals of the same species even so in the present case there is the implication that an animal that resembles a cow bears that particular name

न च प्रयत्ने—If however an objection to this view is raised on the ground that there can be no connection of name and object signified by the name until the latter is actually perceived we reply that it is not necessary that this connection of name and object requires the perceptive knowledge of the object for we know that although Shakra is unperceived by us yet we know the connection between the name Shakra and the God Shakra *Although therefore* at the time the forester told us that a Bos Gavaeus is like a cow, the Bos Gavaeus was unperceived by us yet we could connect the name Gavaya and the animal Bos Gavaeus

सूत्रविरोध etc Here comes a hard nut to crack and we find in what a hopeless quandary our author finds himself in his anxiety to reconcile the view of the Sutrakara to his own view *The ingenuity that our author shows simply* amuses us and fails to produce any conviction In Gautama Sutra I 1 3 (प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दा प्रमाणानि) the Sutrakatra has stated in unequivocal terms that there are four distinct means of proof But our author maintains that Upamana is included under word even in the view of the Stūrakara and that we have to seek some deeper motive of the Sūtrakara in this separate mention or Upamāna He argues from analogy We know that दृष्टान्त and हेत्वाभास are included under प्रमाण and निग्रहस्थान respectively and yet we find them separately mentioned a independent categories in the first Sutra Does it mean then that they are distinct from प्रमाण and निग्रहस्थान ? Obviously not They are mentioned separately owing to their importance Similarly Upamana is mentioned by Gautama with some special motives And it

is this that it serves as an illustration to establish the validity of verbal authority

P 75 कथम् —The objector then asks If that were really the motive of the Sutrakara is it not natural to expect Gautama to make use of it in his answer to the polemic of the Buddhas against the validity of verbal authority? This point however is not answered by our author But he considers a different objection (For the argument of the Buddha and the defence of Gautama vide commentary under कथम्)

केचिदाहु etc Some say that verbal testimony is merely corroboratory of the knowledge that is derived through Perception and inference and in itself it is not infallible If however it is said that verbal testimony is of use where perception and inference fail that is impossible since knowledge through word pre supposes the knowledge of the connection of a word as the name and the object as the thing signified by such a name which connection is hard to establish where the object itself is not known either through perception or inference For instance when we say fire the knowledge of fire is already gained by us through perception or inference (as in the case of the inference of fire on the mountain on observing smoke) and therefore the word fire does not convey any new knowledge but simply corroborates what is previously known to us And secondly the word fire could signify to us a particular object because we know the object and we know the convention that a particular word signifies that object But the word स्वर्ग cannot convey any knowledge since no connection is known to us as the object itself is unperceived

न च पदा etc If it be said that the convention is known to us through the word such a statement is dilemmatic. Ordinarily the knowledge of an object is the cause of the conven

tion on the word and the knowledge of this convention on a word is the cause of the knowledge of an object through that word Here however both the knowledge of object and the knowledge of convention depend upon word which is absurd since it involves a mutual dependence Thus in this case the knowledge of convention on a word depends upon the knowledge of the object through that word and the knowledge of object through word depends upon the knowledge of convention on the word i e a cause is the effect of its effect and an effect is the cause of its cause ! (तथा हि पदेन पदार्थ प्रसिद्धे सति सबन्धग्रहणम् । सबन्धग्रहणे च सिद्धे पदेन पदार्थस्य प्रसिद्धिरिति--अन्योन्याश्रयस्य प्रकटदोषत्वात्)

वाक्यार्थस्तु—A sentence cannot establish the relation of name and object signified by such a name since it communicates the knowledge of the relation between the senses of words signifying known objects

P 76 तन्निराकरणार्थम्—To refute this view the Sutrakara has enumerated separately Upamāna by way of an illustration Just as the relation of a name and thing signified by that name is established by a sentence expressing comparison through the semblance of the unknown object (Gavaya) to a familiar object (the cow) even so in the case of objects that are beyond perception and inference it is possible to establish the relation of name and thing signified by such a name through some sign or other

A Gavaya is unknown to us yet through the words of a reliable man who has pointed out to us that a Gavaya is like a cow it is possible for us to fashion a Gavaya in our imagination and thus establish the relation of name and thing signified by the name between Gavaya and the imagined object, even so in the case of the word Indra it is possible for our imagination to shape a God through some sign or other (that he is thousand-eyed or that he is the leader of

the heavenly host) and thus establish the relation of name and thing signified by that name between the word 'Indra' and the god 'Indra' that our shaping fancy has for us created. It cannot, therefore, be said that it is hard to conceive of objects that are beyond perception and inference, or that words are meaningless if they signify such objects

परीक्षा तु—As to the inquiry whether Upamāna is valid or otherwise, our view is that it is made to show that analogy is valid like presumption and that like it, it is included in the means of knowledge and is not distinct from them

In Gautama Sūtra 2-1-42 (vide commentary) the view is expressed that Upamāna is not valid and immediately after, this view is shown to be incorrect. But this, our author, says, does not mean that the Sūtrakāra regards Upamāna as distinct from other means of knowledge Does not the Sūtrakāra defend presumption as valid against objections? And yet he has distinctly stated that it is included under inference (गौ सू २।२।२ शब्द ऐतिह्यानर्थान्तरभावादनुमाने अर्थापत्ति-सम्भवाभावानामनर्थान्तरभावाच्चाप्रतिषेध) even so of Upamāna

अन्तर्भावस्तु—But says the objector the Sūtrakāra has expressed the view of some that Upamāna is included under inference and has refuted the view and shown that Upamāna is distinct from inference (vide commentary), this no doubt is true The Sūtras object to the inclusion of Upamāna under inference, but nowhere has the Sūtrakāra shown any objections to its inclusion under verbal testimony?

चतुष्ट्वाभिधानम् —Why does then the Sūtrakāra refer to the Pramāṇas as four in number? (in गौ सू. २।२।१ न चतुष्ट्व etc,) that is because he wants to maintain that there are not five or more means of knowledge. For since as shown by us, there are strong reasons to regard Upamāna as included under word,

the Sūtrakāra could not have referred to the Pramānas as four with a view to show that they are not three!

P. 77 त्रित्वानभिधानम्—If that were true, why does not the Sutrakāra say that in his view there are only three Pramānas?

न । अस्य—But says our author that is the way with our Sūtrakāra—that in some places he has not taken care to state carefully his own view! Thus in the refutation of the idea of the whole by the alternatives of the whole and the part, the Sutrakāra has not carefully expressed his view

The reference here is to Gautama Sūtra 4 2-7 कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वादवयवानामवयव्यभाव ॥ The whole cannot exist since the parts cannot reside in it either as a whole or partially The Buddhist opponent asserts that it is not possible to maintain the reality and distinct character of a whole Thus he asks does a part reside in the whole in its totality? or, Does it reside in the whole partially? A part does not occupy the whole in its totality because of the difference of their dimensions, and also because in that case it will lose all connection with other parts (If one part occupies the whole as a whole then there will be no space left for the other parts of a whole and hence there will be no mutual connection of parts) Secondly, if a part occupies the whole only partially, that would mean that the whole itself has parts There will be therefore the further questions whether these parts of the whole are different from the Avayavas or identical with them? If the latter then it would mean that the Avayavas reside on themselves which is absured, if the former then there would be an ad infinitum regress, for it would be asked do these parts of the whole reside in the whole in its totality or only partiality? If the first there will be no mutual connection of parts; if the second then the whole again will have parts and there will be the further alternative of the parts being identical with these latter parts or their being separate from

these latter In this way there would be Anavasthā Both ways therefore the idea of a whole cannot be maintained The answer given is that a whole is something over and above its parts which stands to it not in a spatial relation but in a unique relation of inherence

अर्थापत्तिरपि—Presumption is regarded by the Mīmāmsakas as a separate means of knowledge The nature of presumption lies in the assumption of a fact to reconcile an apparent inconsistency between two equally certain facts in the stock instance पीनो देवदत्त दिवा न भुङ्क्ते we find that there is a discrepancy between the fatness of the man and his abstaining from food by day so that since both are true the discrepancy between them must be an apparent one and is to be reconciled by the presumption that the man takes food by night (पीनत्वान्यथानुपपत्त्या रात्रि भोजनं कल्प्यते) The Nyāya on the other hand includes presumption in the purely negative inference but the Mīmāmsā could not accept this view since it totally rejected the purely negative form of inference

अविनाभाव etc Hence the author says that presumption is included in inference since here a fact is assumed by reason of invariable concomitance

अन्यथानोपपद्यते etc To say that it is *otherwise inconsistent* is tantamount to saying that if the fact is granted it will be all right, and this is *no other* than invariable concomitance Thus in the stock instance when it is said रात्रिभोजनमन्तरेण पीनत्वं नोपपद्यते it is equal to saying रात्रिभोजनमस्ति चेत् पीनत्वमुपपद्यते i e यत्र यत्र दिवाऽभुञ्जाने सति पीनत्वं तत्र तत्र रात्रिभोजनम् which is clearly अविनाभाव

यत्र सामान्याकारेण etc To this the opponent would say that in those cases where this relation of invariable connection is not realized to be of a general character presumption will have to be employed as for instance, in the case of the totality of causes or in the case of an obstructing circumstance The

the present instance and not the absence of a jar) we reply that that is not true

रूपादिष्विव etc for as in the case of colour so in the present case there is nothing contradictory to the supposition that the activity of the sense can be extended to the perception of the absence as well When we perceive a jar we also perceive its colour, size, generality, etc Thus the activity of sense is not exhausted in the perception of an object, but can be further extended to the perception of its attributes, even so in the present case the activity of sense gives us the knowledge of the particular spot of ground as also of the attribute of the spot, and Abhāva being an atrribute of the spot of ground is thus known by sense The commentator has given a fine example to contradict the view that the activity of sense cannot be of use in the perception of Abhāva When we formulate the judgment the flower has no smell" (निर्गन्धं कुसुमम्) obviously the activity of the sense of smell could not be directed to the perception of smell as in fact there is no smell, this is therefore plainly a case where the activity of sense is directed to the perception of Abhāva and nothing else

संबंधाभावो etc As already pointed out the follower of Kumārila would say that the absence of a jar could not be the object of direct perception for want of any connection between sense and the abhāva of the jar

न। स्वपक्षपरपक्ष etc The Nyāya answer is, that the reason urged viz the absence of any relation (संबंधाभाव) is not admissible to both the parties or *technically it is* उभयासिद्ध संबंधाभाव does not contradict our view, for even the Mīmāmsakas have accepted that संबंधाभाव does not prevent the cognition of रूप The school of Kumārila denies inherence, so that the different modes of contact are reduced in his school to simple conjunction (संयोग) and identity with what

is in conjunction The jar is in contact with the eye and hence the knowledge of jar is derived through this connection, the colour of the jar, however is not in contact with the eye and yet its knowledge is derived through (संयुक्ततादात्म्य) its identity with the jar that is in conjunction with the sense Thus though there is absence of any relation between घटरूप and the eye, yet this does not prevent the knowledge of घटरूप through the sense Even so though there is no relation between घटाभाव and the eye yet this is no reason why the knowledge of the former be derived through the latter

स्वपक्षे तावत् etc Just as in the Mimamsa view (स्वपक्ष) the relation of capability is to be inferred from the direct perception of colour etc even so in our view we have conceived of the relation of संयुक्तविशेषण As already pointed out, since the Mimamsakas of this school rejected the doctrine of inherence they could not point out what connection there was between a jar and its colour and therefore they said that in the colour of jar there is the capability of its being perceived by the eye just as therefore they have set up this fictitious relation of योग्यता between घटरूप and the eye even so there is no reason why the Nyāya view of a संयुक्त विशेषणताव should not claim similar consideration

P 80 संयोग etc If it is said that the relation of subject and predicate (or the qualifier and the qualified) is inconceivable in the absence of either contact or inherence we reply that it is not true since this relation is established through the qualified cognition The opponent says that since there is neither contact nor inherence between घटाभाव and भूतल the relation of the qualifier and the qualified is inconceivable the answer is that it is not necessary for this relation that the two objects between which it exists should be in contact or inherence, we have qualified cognitions of the form गोमान् पुरुष

etc. and yet the person is not in contact with his line or inherent in them

अनिर्दिष्टप्रवक्तृकम् etc Tradition is an assertion which has come from one to another without indication of the source from which it first originated, this however is to be included in Āgama, so also gesture, since it conveys the intentions of a person through the force of conventions of dramaturgy and similar arts

P 81 यद्विषयम् etc A Prameya is one the knowledge of which directly leads to emancipation without being of use for the acquisition of any other kind of knowledge Thus it is distinguished from the Pramanas for the knowledge of the Pramānas is ancillary to right knowledge which leads to Moksha, they are therefore intermediary means of Moksha, while the knowledge of Prameya is directly instrumental in the attainment of that supreme end

तच्चतुर्विधम् —The commentator says that the twelve varieties of Prameya in the Gautama Sutras are reduced to a fourfold division is only in that way its knowledge leads to Moksha The truth seems to be that in this and the following section our author shows a strong predilection for the Yoga and faith in the doctrines of that school

तत्र हेयम् etc What is to be shunned is pain not yet come since what has been is past and what is, is incapable of being avoided it is only pain not yet come that is to be shunned

शरीरम् etc The षड्विषया—the objects are divided into six kinds according as they become the objects of the six senses, similarly cognitions (बुद्धय) are also divided into six kinds corresponding to the six senses through which they are derived

P 82 सुखं दुःखानुषङ्गात् etc Pleasure is pain by close contact

with pain तस्य निर्वर्तकम्—The cause of this pain its speculative cause is ignorance desire merit and demerit

सह संस्कारेण अविद्या includes संस्कार or impressions for as the commentator remarks we hear that though in the state of dissolution (pralaya) there is no false knowledge yet afterwards a soul reverts to life again which is rooted in ignorance, the obvious explanation is therefore that though in pralaya there is no false knowledge yet there are the impressions of false knowledge which become the source of life after pralaya

P 83 आत्यन्तिकम्—The cessation of misery should be absolute so that the soul would not come at any *time* and in any way in contact with pain

P 84 तन्नैश्वर्यविशिष्ट *etc* The absolute self is the highest, possessed of all powers not subject to the limitations of Samsāra the omniscient Maheshwar the creator of the whole universe

तथाहि विवादा etc The subject under consideration (क्षित्यङ्कुरादिकम्) must have an intelligent agent because it was nought and has now come into existence like a piece of cloth उपलब्धिमत्कारणकम् or the second reading उपलब्धिमत्कर्तृकम् —means that the agent must be intelligent must have knowledge of the means We are proving that God is the artificer he must know the proper instruments and material to be used

P 85 सामान्यव्याप्ति etc —By the previous argument we have proved in a general way that every product has an intelligent agent The argument is perfectly faultless and as such there is no gainsaying it Then by elimination and by the peculiar character of the work we prove the existence of a supreme agent, as for instance through the peculiar character of a work such as painting we infer that there must be some agent who is far above the common

By the process of elimination we exclude the insensate, the ignorant and the embodied from being such an artificer,

hence the creator of the universe is one who is intelligent, omniscient and without body The commentator has met the usual objection that the syllogism does not prove the result a potter in addition to the knowledge of his material, his desire and his action must have a body to bring about the result and so God too must have a body which is contrary to our observation The commentator has given several arguments and has shown that the real point in question is not the mere possession of body but rather the knowledge of and the power to use instruments to bring about a result which an unembodied being does possess

P 86 ससारफल etc The lower self is the enjoyer of the fruits of this transcient life

स खलु etc It is to be inferred on the necessity that cognition and such like (i e pleasure pain, desire, aversion, volition) being products require a substrate, this the body cannot be nor the senses as we shall show, and therefore the soul is to be regarded as the seat of consciousness and such like qualities

न सेंद्रियाणाम् etc The sense organs cannot be the substrate, for in that case if a sense organ be destroyed we shall not have the recollection of the thing experienced by its aid, this is, however not true to facts a blind man does recollect objects seen before he was struck blind

अन्यानुभूत etc Experience teaches us that an object perceived by one will not be remembered by another If it be said that even though one sense-organ is mutilated there are yet other sense organs ard therefore remembrance of an object perceived by the mutilated sense-organ is possible, we reply that this is contrary to experience The perception of an object and its remembrance must have the same substrate It is impossible that the eye perceives and the ear or any other sense-organ remembers t

P 87 अत एव In the same way—the fact of remembrance goes against the view that consciousness is a mere function of the body since the body is continually changing from infancy to boyhood and from boyhood to manhood If the body is the substratum of cognitions how on this supposition can a man remember in youth what he saw in his infancy, for his body is completely changed?

एतेन—This also disproves the claim that an object known by a prior cognition is remembered by a subsequent cognition since they are related as cause and effect for even though they are so related they are yet distinct Otherwise a son should know the experiences of his father or a disciple those of his Guru! The doctrine of the Buddhists is that there is nothing like soul (Nairātmya) and that cognition is momentary and self cognizing We have thus a fleeting series of such cognitions related one to the other as cause and effect hence the uniformity of our experience This view however as shown above is contradicted by memory

कार्पासे रक्तता etc The Buddhist points out that the qualities of the effect are derived from the qualities of the cause as in the instance of the crimson colour of the cotton when a cotton seed is smeared in a crimson colour we find that the cotton from that seed also gets that colour even so since a prior cognition and a subsequent one are related to each other by causal sequence it is possible that experience gained in a prior cognition is transferred to a subsequent one and in this way there is nothing contrary in the supposition that a subsequent cognition remembers what is known by a prior cognition

न । साधना etc This however is of no avail since the instance does not prove your case nor serves to confute the Nyaya standpoint

अन्वयायभावात् etc There is neither positive nor negative con

comitance nor have you shown fallacies like asiddha in the Nyāya argument Here by his usual logical subtlety our author exposes the weakness of the Buddhist argument पूर्वज्ञानानुभूतं उत्तरज्ञानं स्मरति । कार्यकारणभावापन्नत्वात् । कार्पासे रक्तताद्वदिति । In this argument the instance that is given is quite beside the mark since the Anvayavyāpti यत्र यत्र कार्यकारणभाव तत्र तत्र स्मरण। is not illustrated by such an instance for obviously memory the sādhya in the argument cannot belong to the redness of cotton and thus this is a साध्यविकल उदाहरणाभास Besides both kinds of vyapti cannot be shown to be valid there is no invariable connection between a causal sequence (कार्यकारण भाव) and memory or between their negations Similarly the Nyaya position पूर्वबुद्ध्यनुभूतार्थमुत्तरबुद्धिर्न स्मरति । अनुभवितुरन्यत्वात् । is not shown to be untenable by means of this familiar instance For the reason अनुभवितुरन्यत्व is not shown to be unreal or to be fallacious in any way

P 88 न च कार्पासेऽपि etc Nor can the redness of the seed be transferred to its fruit as it cannot be transferred to any other tree on the theory of absolute destruction According *to the Buddhist view all objects last for but one moment* and are immediately destroyed—the destruction being absolute When therefore the cotton-seed grew to a cotton tree the seed was absolutely destroyed and along with it its redness so that the cotton fruit cannot be red Even the law of causality cannot be held since on the theory of absolute destruction a cause is completely destroyed and then only does an effect come into existence, *how therefore* can there be causal continuity between objects which are in no way related to each other ?

एतेनैव etc Thus the doctrine of momentariness cannot be held The commentator remarks that the word एतेन refers to the argument of the Buddhists यत् सत् तत् क्षणिकम् etc which on grounds of reasoning is shown to be fallacious .

for in सर्वं क्षणिकं सत्वात् । यत् सत् तत् क्षणिकं यथा जलधर — If सर्वं is the subject of the proposition then clearly enough the reason सत्व is void or Anavadhyasita If by सर्वम् is meant विवादाध्यासित सर्वम् then since a cloud is seen to last for two moments or more the instance of a cloud is void of the conclusion (साध्यविकल)

प्रत्यभिज्ञा etc Secondly this doctrine is contradicted by perception also as when a crystal is recognized as the same that one had seen formerly The recognition of the crystal bead as being the same crystal bead will not be possible on the supposition of its momentariness

Pages 88 89 प्रदीपादिष्विव etc If it be argued that this recognition is erroneous like the recognition of a lamp flame as being the same lamp flame we reply that even though the recognition of a lamp-flame is erroneous yet that does not prove that the recognition of a crystal bead also is erroneous, for then it would mean that when any one perception is shown to be erroneous all other perceptions are erroneous which is absurd

A lamp flame is changing every moment since as the Naiyayika points out the cause of the lamp flame the wick and oil is every moment changing Thus the recognition that the same lamp is burning for an hour or so is clearly erroneous But to argue that because one recognition is shown to be erroneous therefore any other recognition is erroneous is not reasonable

अनभ्युपगमात्—Besides recognition itself is impossible on your theory since similarity being momentary the very cause of error is wanting You prove that the recognition of the crystal is erroneous like the recognition of a lamp But how can you talk of an erroneous recognition ? All recognitions rest upon the likeness of two objects but since likeness itself is momentary how is it possible for you to say that one 'ob-

ject is like another? Thus even in the instance of a lamp-flame you cannot talk of an *erroneous recognition* since the very root of this error (likeness) is non-existent, save at the risk of deviation from the tenet of your school (क्षणिकत्व सिद्धान्तहानि)

जातमात्रे बन्मतरा etc According to Nyāya the fact of instinct confirms the belief in a past birth how untaught can a new born child know sucking or joy or pain or fear or crying except on the supposition that these are reminiscences of a previous birth and indicate that the child remembers experiences of its past? The self therefore is eternal the body of man is the fruit of previous merit or demerit and this makes necessary a series of embodiments of the self, for since it is inconceivable that either the body or the merit and demerit are uncaused we have *to grant that here* is an endless chain of cause and effect as in the series of seed and shoot (बीजाङ्कुरन्याय) The soul therefore is compelled to transmigrate but is one and eternal through all this flux of birth and rebirth In tinct proves that though the body is destroyed yet experiences leave their impressions on the self as impulses and potentialities of our nature

धर्माद्याश्रय etc The all pervading character of the self is established on these grounds merit and other qualities like gravity require conjunction with their substrate before they could be the spring of action in wind and such other objects and secondly the Yogin that is possessed of the eight Siddhis anima etc is known to occupy countless bodies at one time which is inconceivable except on the all pervasive character of the self

The gravity of a fruit acts upon a layer of dust on the fruit because the layer is in contact with the fruit even so a pleasant breeze of wind *cannot be caused* by the *merit* of a person except on the assumption that the self of the person

and wind are in contact According to Nyāya every object which is the source of pain or pleasure to a person becomes so by the merit or demerit that inheres in his self How can these merit and demerit which dwell in the self as its attributes act upon an extraneous object ? The gravity of a fruit acts upon the fruit and not on any other object if however another object like the layer of dust is in contact with the fruit, then the gravity of the fruit will act upon the layer of dust also *Similarly the merit and the demerit of the self can act* upon extraneous objects if the self is in contact with all reality and hence pervasive

P 90 स चोपासनविधि etc The author lays stress upon the recognised kinds of Yogic practices which destroy pain and actions and lead to Samadhi

P 91 तप स्वाध्याय etc Yoga (the practical part of concentration) is self mortification self recitation and abstract meditation on the Lord

क्लेशतनू etc The words of the Sutra are disturbed here deliberately to suit the context It is for the purpose of extenuating pain and for the attainment of concentration

तत्रान्माद etc —Tapas is the power to bear pain of all kind that helps in purging away infatuation and desire and such other evils pain of all kinds *i e* the आधिभौतिक आधिदैविक and the आध्यात्मिक

P 92 समासत – In brief according to Yoga Sutra (2 3) there are five kinds of afflictions but our author gives only three kinds and includes the other two in the three that he has given hence समासत vide commentary for details

तथा यमनियम etc *The following eight are the aids to Yoga* restraint religious observances postures suppression *of* breath abstraction attention contemplation and meditation

P 93 तत्र देवकालावस्था Restraints are those like harmlessness,

continence, non-stealing which lead to the purification and enlightenment of a person and which have no regard to time or place or condition

देशकालावस्था etc Religious observances are peculiar acts that lead to righteousness and have regard to time and place and circumstance, like going round (a deity) the twilight prayers and holy mutterings Our author differs from the author of the Yoga Sūtra for which vide commentary

प्राणायाम etc —Restraint of the breath is the cutting short of of breath and consists of expiration inspiration and retention

P 91 प्रत्याहार—Abstraction consists in withdrawing the mind from all objects that hinder concentration

धारणा—Fixing the mind on a place is attention On a place i e at the circle of the navel or on the orb of the Sun etc

ध्यानम्—Contemplation consists of the concentration of *the understanding on the object of contemplation in that* place

समाधि —The same is concentration in which there is knowledge of the bare existence of the object of contemplation without consciousness of its real nature There is knowledge of the object but without distinction of subject and object

P 95 ध्यानोत्कर्ष—Our author does not seem to be satisfied with the definition in the Yoga-sutras and gives a different one of his own

एवमेतानि—These aids to Yoga should be practised with great perseverance and with supreme devotion to Maheshwara and with an attitude of complete dispassion induced by the thought that the Brahmaloka and other higher worlds are fraught with various miseries

क पुनरयं मोक्ष etc. Some describe that it is the absolute condition of the self like the absolute condition of ether in dissolu

tion when all the specific qualities of the self are destroyed. The self has nine specific qualities viz. cognition, pleasure, pain, desire, aversion, volition, merit, demerit, impression (Saṃskāra); these are lost to the soul in that state of release.

P. 96 सुखदुःखयोः etc. Pleasure and pain being invariably associated, it is not possible to distinguish the one from the other, and abandon (the latter)

न च सुखार्थी etc nor do intelligent persons endeavour to secure pleasure and pleasure alone, for experience shows that efforts are directed for the removal of pain such as that caused by a thorn The author is considering the Vaiśeshika view of Moksha; to the objection that if final release is the state when the self loses its specific attributes all without exception, then it is a state that no body will desire, the Vaiśeshika answer is that it is wrong to suppose that men desire happiness and happiness alone, men are seen striving to remove pain of all kind

मोहावस्था etc—No reasonable person will strive for such an end which is a state of unconsciousness as in a swoon. This is the author's view If Moksha is a state of the self in which there is no consciousness and no joy—then no thinking person will himself seek such a consummation

दुःखे सति—Nor is the example to the point, as even the removal of pain caused by a thorn is for the enjoyment of pleasure since in the presence of pain no pleasure is possible.

श्रुत etc. The author supports his view that final release is a state of eternal pleasurable consciousness by citing Āgama.

P. 97 सुखेऽस्मिँ etc If the opponent says that in the above citations the words सुख and आनन्द are to be taken in a secondary sense to mean दुःखाभाव, that we contend is not right since the literal sense of the words cannot be shown to be incompatible In the stock instance अग्निर्माणवकः we find that अग्निः cannot be taken in its literal sense and hence we

resort to Upachāra having in view the irascible temper of the person Thus when the literal sense of words is shown to be unsuitable we construe them in a secondary sense not otherwise

सुखसंवेदनयो etc The opponent puts a dilemma. pleasure and its consciousness are the attributes of self in that state of release, are these attributes eternal or non-eternal if the latter then when they cease to be a Mukta will come back to mundane existence and therefore Mukti itself will be non-eternal in character, if the former, then since they are eternal they are present in an unliberated self as in the liberated one and there will thus be scarcely any difference between the state of release and the state of bondage to life

चक्षुर्घटयो etc The answer is that pleasure and its consciousness are eternal in character but in Samsāra there are present demerit and pain that obstruct the relation of subject and object (विषयविषयिभाव) between consciousness and pleasure in the same way in which a wall obstructs that same relation between the eye and the jar

Just as the knowledge of a jar becomes impossible even though the jar and the eye are existing when they are interposed by a wall so that connection between them is severed even so though consciousness (the subject) and pleasure (the object) are eternal yet the requisite connection between them is severed by demerit and pain etc and hence there is no consciousness of pleasure in Samsāra The word Vishaya, Vishayi are loosely used by our author thus in the Drstānta the Vishaya is the jar and the Vishayi is the eye (the instrument of knowledge) while in the case of pleasure and its consciousness, the former is the Vishaya and the latter (i e consciousness or knowledge itself) is the Vishayi The point is that in Samsāra the Vishaya pleasure and the Vishayi consciousness are not related and therefore there is no consciousness of pleasure

सम्बन्धस्य etc The objector further raises the question the relation of subject and object between Samvedana and Sukha is on your own statement a relation that comes into existence in final liberation and it is this relation that makes all the difference between Samsāra and Moksha But since this relation is a product (कृतक) it is natural to suppose that it may have an end some time or other so that when this relation of subject and object between Samvedana and Sukha is lost there will be an end of the state of release and the soul will again revert to this life of troubled strivings

न । प्रध्वस etc The answer is that admittedly this relation is a product but it is a relation which once produced endures eternally There is no universal law that every product has an end we know that प्रध्वसाभाव is a product and yet it is never destroyed when once produced So that the reason कृतकत्व is a discrepant reason

प्रध्वस is described as सादिरनन्त प्रध्वसाभाव —that is *non existence* that has a beginning but no end When a jar is broken to pieces this posterior non existence of the jar comes into existence and this state of *posterior non existence* (प्रध्वसाभाव) of the jar has no end Even so the relation of subject and object between Samvedana and Sukha has no doubt a beginning in Moksha but has no end

वस्तुत्वे सति etc The Vaiśeshika persists in contending that the relation of subject and object being a product will perish This relation is positive and therefore though प्रध्वस could be pointed out as an exception to the rule यत्र यत्र कृतकत्व तत्र तत्र विनाशित्वम् yet when the rule is modified as under यत्र यत्र वस्तुत्व सति कृतकत्वं तत्र तत्र विनाशित्वम् then no exception can be pointed out that invalidates the above rule The विषयविषयिभाव between pleasure and consciousness of it, is a Vastu and comes under the above rule hence it is non-eternal

P 98 न द्रव्यादिषु etc. The answer is that can hardly be, since this relation (विषयविषयिभावसंबंध) does not fall under the six positive categories The answer is most ingenious and rests upon a technical subtlety Our author wants to show that the relation of pleasure and its consciousness as—Vishaya and Vishayi is an eternal relation so that when once produced it abides eternally in the soul and precludes the possibility of the Soul s again reverting to Samsara Admittedly the rule that every positive product is perishable holds good under all circumstances but what grounds have you to say that this relation is positive in character? It is not a Vastu For it is not included in the first six categories substance quality activity generality particularity and inherence

तद्न्तर्भाव वा etc If however this relation of subject and object comes under the first six categories then such a supposition will render impossible any relation between inherence and such (i e non-existence) and their knowledge *It is an accepted doctrine of the Syncretist school that all things in th world fall under seven categories the six positive and one negative* The former already mentioned are arranged on the principle of Ādhara and Adheya thus the first Dravya can become the substrate of all the remaining categories, the second quality is found residing only in Dravya and not on itself or on any of the succeeding categories, similarly the third Activity is found in Dravya and not residing on itself or any of the succeeding a Generality resides in the first three categories and not on itself or on the succeeding categories particularity resides in Dravya (in the atoms and the other five eternal substances) and not on Samavāya which follows it and Samavāya is found in the preceding five categories and never resides on itself The rule to be deduced from this is that a category resides on one or more of those categories which are previous to it in the enumeration

and never on the succeeding one and also excepting Dravya never on itself *i e* a quality never resides on quality a Generality on Generality or Samavāya on Samavāya etc

Now we know that all these categories are knowable that is they become the Vishaya *of knowledge* (सवेदन *the* Vishaya) Thus the Vishaya Vishayi relation is a relation which resides on all the six categories It therefore cannot be Dravya which does not resides in any of the succeeding categories whereas this relation resides on all six nor can this relation be Guna or Karma or Samavaya or Viśesha for the same reason that all these categories reside on one or more of those that precede and not on those that follow Nor can this be Samavaya because if it fell under Samavaya then in that case it would not reside on it but we know that the Vishaya Vishayi relation resides on Samavāya since Samavāya itself becomes the Vishya of the Vishayi knowledge Thus this relation does not fall under the six positive categories and hence it is not a Vastu or Bhāva

अदृष्टादि etc The opponent now shifts the point of objection an object becomes the cause of the act (the act of knowing) through merit and demerit and the knowledge thus produced becomes the subject (Vishayi)

The opponent here shows that the relation of subject and object depends upon Adrśta and therefore is a relation which will last only so long as Adrśta exists, and will perish when the latter perishes Adriśta is the unseen principle comprising merit and demerit which mould man s destiny final release (Moksha) lies in the separation of the self and the body without entering another body in the absence of merit and demerit which would produce a subsequent embodiment In Moksha therefore merit and demerit cease to be, and consequently also this relation of subject and object so that there will be no consciousness of pleasure in that state

release but only absolute cessation of pain (दु खध्वसमात्र एव मोक्ष इति).

न ईश्वरज्ञानस्य etc. If that is the case then the knowledge possessed by God, which is eternal, will have *no relation* with objects If an object becomes the Vishaya of knowledge through Adrsta then since God has no Adrsta it will not be possible that any object will have connection with the knowledge possessed by God, so that God will not have knowledge of objects and God will not be omniscient which is clearly absurd.

तस्मात्कृतकत्वे etc From all this it is clear that spite of its being a product, this permanent relation of pleasure and its consciousness is, *for want of any cause of its destruction*, an eternal relation Hence Moksha is the absolute cessation of pain characterised by the eternal consciousness of pleasure